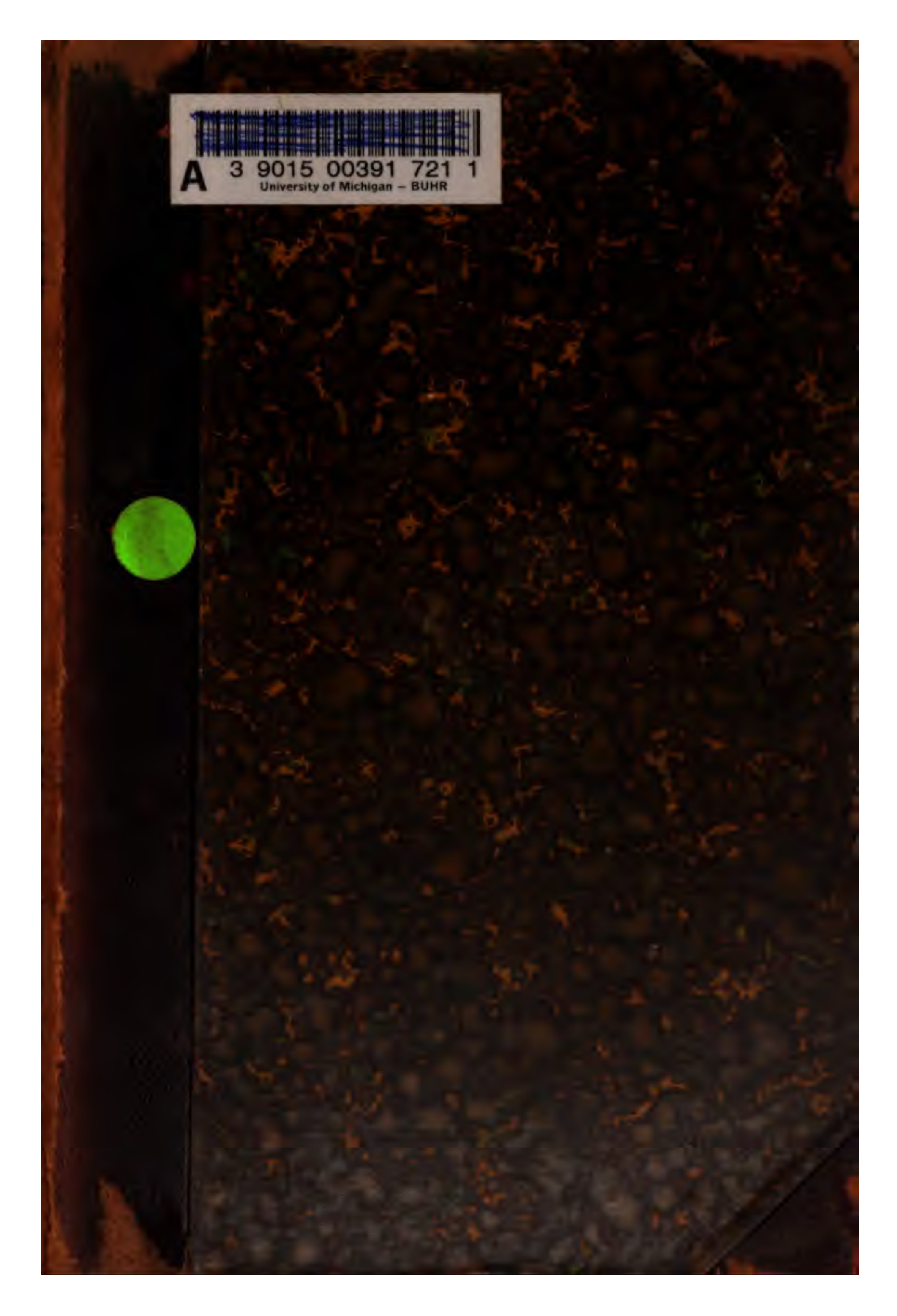
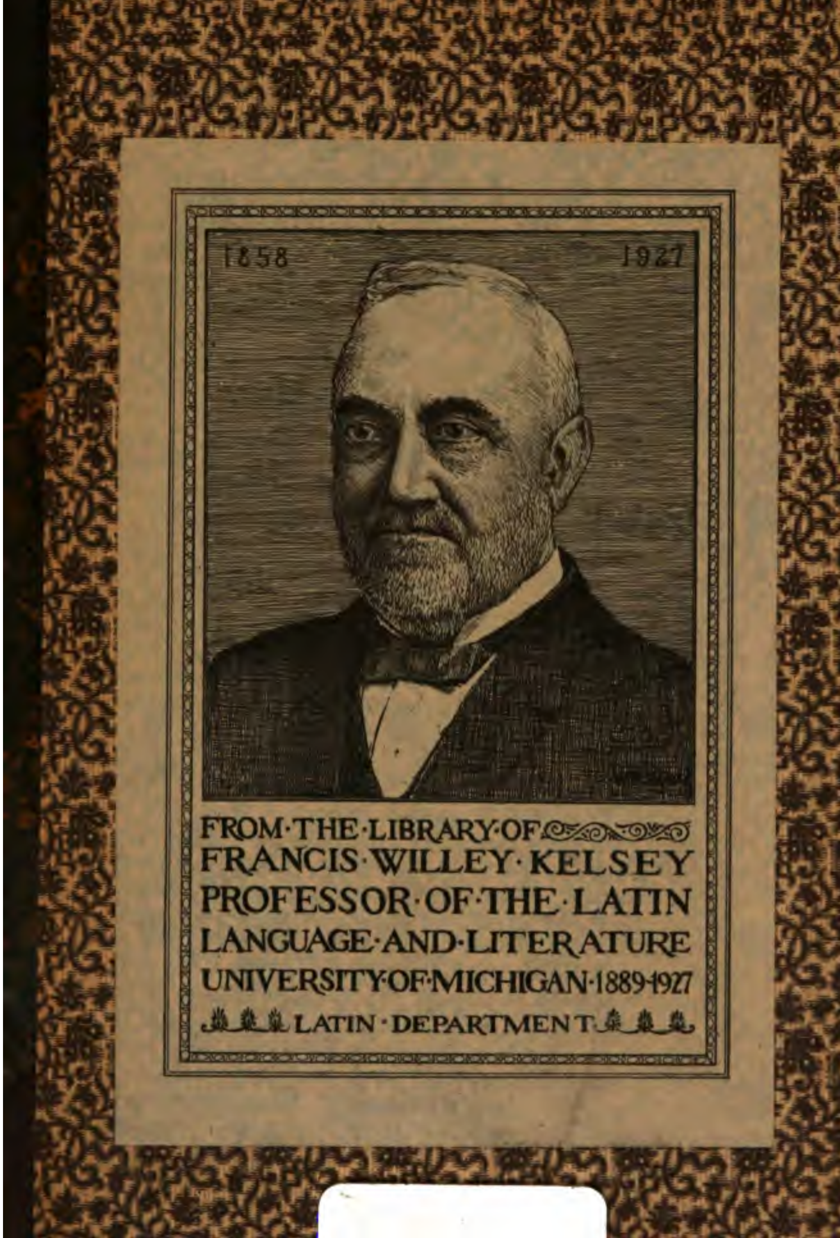





1858
1927
FROM·THE·LIBRARY·OF
FRANCIS·WILLEY·KELSEY
PROFESSOR·OF·THE·LATIN
LANGUAGE·AND·LITERATURE
UNIVERSITY·OF·MICHIGAN·1889-1927
LATIN·DEPARTMENT



Anti-Materialismus

oder

Kritik aller Philosophie des Unbewußten.

Vorträge

aus

dem Gebiete der Philosophie

mit

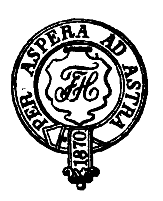
Hauptrücksicht auf deren Verächter.

Von

Dr. Ludwig Weis.

Motto: Die Philosophie ist die Selbstverwirklichung zu reiner und voller Menschlichkeit. Leopold Schmid.

Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode. v. Hartmann.



Dritter Band.

Berlin, 1873.

Verlag von F. Henschel.

Vorwort.

Es kann nicht auffallen, wenn diesem Theile meines Antimaterialismus der Titel beigefügt ist: „Kritik aller Philosophie des Unbewußten“, hat doch die Hartmann'sche Philosophie das mit dem Materialismus gemein, daß sie, wie dieser das Unbewußte, das Unpersönliche zum Urgrund der Welt macht. Wenn nun auch dieser Band kein System geben wollte, so konnte er sich doch bei Zurückweisung von Behauptungen noch weniger, wie in den früheren Vorträgen, der Nothwendigkeit entziehen, eigene Philosophie zu bringen. Dadurch erhalten, aber wohl auch die beiden anderen Bände völligeren Schluß. Denn während der erste gleichsam die Einleitung in die Philosophie bietet — ihre Aufgabe — das Wesen des philosophirenden Menschen — die Kräfte des erkennenden Geistes — die Methode des Philosophirens — die Einseitigkeiten früherer und vorhandener Systeme; so suchte der zweite Band, mehr in der Natur verweilend, frühere Vorstellungen und jetzige Kenntnisse über die Materie vorzuführen, er suchte aus

diesem Wesen der wissenschaftlichen Materie und aus ihrem Gesetze der Trägheit oder der Beharrung die Unmöglichkeit des Ueberganges vom Einen in's Andere zu zeigen, sei es in dem Umschlagen idealistischer Methode Hegel's, sei es in den Uebergängen Darwinistischer Methode des Materialismus. Die zwei letzten Vorträge suchten die Grenze und Weite der Naturwissenschaft, sowie deren Werth und Berechtigung für reale Bildung zu zeigen. Daran reiht sich denn jetzt der dritte Band, welcher, indem er mehr in das Wesen Gottes eingeht, jenen Halt, jene Stütze begründet, die allein wahre Bildung, reine Menschlichkeit befestigen können.

Darmstadt, 18. October 1872.

Dr. Ludwig Weis.

Inhalt.

Erster Vortrag.

Hartmann's Entdeckungen des Unbewußten.

Es war nicht meine Absicht den vorausgehenden Vorträgen neue folgen zu lassen, da ich mit meiner Art der Widerlegung des Materialismus zu Ende gekommen zu sein glaubte, und die Darstellung dessen, was an Stelle des widerlegten Materialismus zu setzen sei, für eine spätere, reifere Zeit verschieben wollte. Aber eine Philosophie ist neuerdings Mode geworden, welche mit stolzem Sinne ebenfalls gegen den Materialismus auftritt, zugleich aber mit noch stolzerem Sinne das, was an Stelle des Materialismus zu setzen sei, verkündet. Es ist die „Philosophie des Unbewußten" von Ed. v. Hartmann. Da ist es wohl nöthig, daß wir auf diese Mode gewordene Philosophie einen Blick werfen, zumal sie, obgleich Gegnerin des Materialismus, doch darin mit ihm zusammen geht, daß sie ein Unpersönliches, Unbewußtes, als Urgrund des Alls behauptet. Um so mehr müssen wir auf diese Philosophie des Unbewußten einen Blick werfen, als Hartmann S. 683 die Hoffnung ausspricht: „durch seine beiden Principien ‚des Willens und der Vorstellung' das Fundament der Pyramide der Philosophie gut und fest genug gebaut zu haben, um darauf fortbauen zu lassen, so daß Nachfolger nicht Ursache haben werden, dieses Fundament in seinen wesentlichen Theilen einzureißen." Ja ein stolzeres Wort noch

spricht Hartmann selbst aus, indem er sagt (Philosoph. Monatshefte Bd. IX. S. 38): „Wenn Kant seine Lehre von den subjektiven Denk- und Anschauungsformen mit der Lehre des Copernicus verglich, so wird es nicht unbescheiden sein, wenn ich die Theorie des Unbewußten, von der ich ja nicht einmal (wie Kant von der seinigen) die Priorität beanspruche, mit der Entdeckung der Gravitation vergleiche."

Also ein Erbauen festen Fundaments der Philosophie, ein Newton für die Philosophie zu sein, so rühmt sich selbstbewußten Sinnes der Erfinder der Philosophie des Unbewußten. Und wen nicht diese bescheidene Selbstgewißheit lockt, den reizt zum Kennenlernen seines Systems das Motto Hartmann's: „Speculative Resultate nach inductiv naturwissenschaftlicher Methode." Gewiß, dies alles muß locken; stehen wir doch in einer Zeit, welcher nichts über die naturwissenschaftlichen Wahrheiten hinausgeht, und nichts über die durch die Induction gewonnenen Erfahrungen. Und hier nun tritt eine Philosophie auf, die ganz der Parole der Zeit nachgeht und nur auf Induction und Naturwissenschaft ihr System aufzubauen behauptet. Sollte deshalb nicht hier jene Versöhnung zu finden sein, die man fordert und hofft, seit Naturwissenschaft und Philosophie sich feindlich gegenüberstehen? Denn daß die Philosophie eine Nothwendigkeit ist, darüber fängt ja die Zeit allmählig an, wieder klar und einig zu werden. Man sieht und erkennt, daß das einfache Sammeln von Thatsachen nicht genügt, daß eine Verknüpfung derselben nöthig wäre, daß es ein System geben müsse, worin die Einzelheiten des Alls wie in einem Gusse an einander gekettet hat. Daß es Darwin gelang durch seine Theorie der natürlichen Zuchtwahl im Kampfe ums Dasein die Möglichkeit einer einheitlichen Entwicklung in der Vielheit der Lebewesen zu zeigen, das ist es was ihm alle Herzen so begeisterungsvoll entgegenschlagen läßt. Aber diese Theorie umfaßt nur ein einzelnes Moment im Werden und Entwickeln des Alls der Welterscheinungen,

deshalb erstreckt sich das Sinnen und Fragen weiter und weiter, nach dem einen Urquell, dem Alles entfloß. Wo aber nun eine Philosophie finden, die uns Aufklärung giebt über dies Eine? Zwar Philosophien genug, so heißt es allerwärts, aber sie taugen alle nichts, da sie, verachtend oder nicht kennend die Thatsachen der Erfahrung, die Inductionen, rein durch Speculation eine Welt erträumen. In diese suchende Zeit fallen nun Hartmann's: Speculative Resultate nach inductiver naturwissenschaftlicher Methode. Sollten sie uns Aufschluß geben? Gewiß, die Untersuchung seiner Schrift lohnt sich. Und um so mehr, als Hartmann sich tüchtig zu Hause zeigt im Liebling der Zeit, in der Naturwissenschaft; und um so lieber als er eine Sprache schreibt, welche geistreich blendet durch die Originalität der Gedankenverknüpfung, und welche, entlehnt der concreten Anschaulichkeit des Lebens, jenes schwerfälligen Fortschreitens in den vom Leben abgezogenen, abstracten Begriffen entbehrt, welches von allen Laien der Philosophie so sehr gefürchtet wird. Laßt uns daher nachgehen seiner Betrachtung, laßt uns sie aufnehmen, wenn sie sich als Wahrheit erweist; denn nur im Erfassen und Verwirklichen der Wahrheit kann sich der Menschen Dasein in herrlicher Schönheit entfalten! Laßt uns daher ergreifen Hartmann's Lehre, wenn sie wirklich die Wahrheit ist, und sollte sie sein, was sie ist: der Gegensatz alles dessen, was unserm Fühlen und Sinnen seither als heilig, adelnd erschien!

Kant sagt (Anthropologie §. 5): „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen, denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind. — Allein wir können uns doch mittelbar bewußt sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind."

Jedermann weiß, daß er solche „unbewußte Vorstellungen" hat. Man darf nur einmal auf sich Acht geben, und man wird erstaunen, wie klein der Inhalt des in jedem Augenblicke dem

denkenden Geiste gegenwärtigen Wissens ist, oder wie klein die Menge der dem Bewußtsein erscheinenden, der bewußten Vorstellungen ist. Man wird erstaunen, bei dem kleinsten Wechsel der Anregung Vorstellungen seiner inneren Welt in den Vordergrund treten zu sehen, von denen man weiß, daß sie lange schon einen Theil des Wissens bilden, die aber im Augenblicke vorher dem Inhalt der dem Geist gegenwärtigen Vorstellungen nicht angehörten. Es sind dies Vorstellungen, von denen Herbart sagt: sie befanden sich unterhalb der Schwelle des Bewußtseins; von denen wir lieber sagen würden: sie waren momentan ungewußt. Eben weil sie zwar zum Besitzstande des wissenden Geistes gehören, aber momentan nicht in den Bereich der selbstbewußten Thätigkeit gezogen waren. Kant braucht an angegebener Stelle nicht den Ausdruck: „Unbewußte Vorstellungen“; er sagt vielmehr nur: „dergleichen Vorstellungen heißen dunkle, die übrigen sind klar, und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen; es sei des Denkens, es sei der Anschauung.“

Es zeigt sich aber leicht, daß Kant in seinem Paragraphen sehr mancherlei als „dunkle Vorstellungen“ ansieht, und eigentlich stimmen seine Beispiele mit den „unter die Schwelle“ gesunkenen Vorstellungen nicht überein. Denn wenn er anführt, daß wir fern auf der Wiese ein Ding sehen und schließen könnten, daß es ein Mensch sei, obgleich wir Augen, Nase, Mund u. s. w. zu sehen uns nicht bewußt wären, so ist dieser Zusatz dessen was wir nicht sehen, gewiß kein Werk unklarer Vorstellungen, sondern eben eine Ergänzung durch ein wissendes Bewußtsein, daß eben nach der Vorstellung, die es von Menschen hat, das am Wahrgenommenen ergänzt. Es ist eine Ergänzung in Folge des von Lazarus so benannten Gesetzes der Apperception, wonach wir alle Dinge auffassen gemäß des Vorstellungsinhaltes, den wir zur Auffassung mitbringen. Wir sprachen an andrer Stelle (Antimat. B. I. S. 101) von diesem Gesetze und der Bedeutung der

„auffassenden Vorstellungsmasse" oder der „vorurtheilsvollen Auffassung." Sie kann die Wahrnehmungen ergänzen und berichtigen, wie bei dem undeutlich gesehenen Menschen, in welchem Falle es aber sicher ein bewußtes Thun ist; sie kann aber auch das Wahrgenommene phantastisch gestalten, wenn sie die Wolke als Kameel betrachtet, sie kann aber auch verwirren, wenn sie vorurtheilsvoll das Entgegengebrachte nicht klar zu erfassen vermag. In diesem Falle freilich braucht man sich der schiefen Auffassung einer Sache nicht bewußt zu werden und die Macht des „Unbewußten" oder richtiger, des Ungewußten kann sich im Festhalten und Vertheidigen des Irrthums schreckhaft geltend machen.

Noch weniger hat es mit Vorstellungen, deren wir uns nicht bewußt sind, zu thun, wenn Kant, das Beispiel des Mikroskopes anführend, sagt: „Die optischen Mittel breiten auf unserer Netzhaut die Bilder nur mehr aus, um uns ihrer bewußt zu werden." Offenbar ist hier von etwas die Rede, was überhaupt noch nicht in unserm Wissen war. Denn wenn das Mikroskop uns lehrte, daß die Pflanze aus Zellen besteht, so gab es dem Bewußtsein überhaupt einen neu-gewußten Inhalt und es machte nicht eine unbewußt seiende, dunkle Vorstellung des Innern zum Bewußtsein und zur Klarheit. Fast freilich könnte man glauben, der berühmte Entdecker der Selbstkraft des Geistes, wonach dieser die Welt auffaßt, wie es sein Wesen erheischt, sei beim Hinweis auf dies Beispiel zurückgefallen auf den Standpunkt eines Plato, Cartesius, Leibnitz, wonach gleichsam angeborne Ideen oder Vorstellungen durch Wiedererinnerung oder Erweckung zur Klarheit gelangen; denn er sagt: „Daß das Feld unsrer Sinnesanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt sind, d. i. dunkler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren), unermeßlich sei, die klaren dagegen unendlich wenige Punkte derselben enthalten, die dem Bewußtsein offen liegen; daß gleichsam auf der großen Karte unseres Gemüths nur

wenig Stellen illuminirt sind, kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflößen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht! so würde auch ohne Zuthun des Mindesten gleichsam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen." Nach diesen Worten folgt das Beispiel des Mikroskopes, das also gleichsam als Lichtrufer Helligkeit bringt wo Dunkel ist; aber offenbar müssen wir sagen, die Zellen, die uns das Mikroskop kennen lehrt, sind neue, unsren Bewußtseinsinhalt bereichernde Vorstellungen und nicht, wie nach Kant es scheint, erhellte Vorstellungen von vorher schon dunkel vorhanden gewesenen.

Weitere Beispiele Kant's beruhen völlig auf dem bewußtesten Thun, auf absichtlichem Unklarlassen; so wenn er die Geschlechtsliebe anführt, bei der man so gern einen „dünnen Flor" darüber werfe, da man in „feiner Gesellschaft nicht alles unverblümt sagen darf. — Die Einbildungskraft mag hier gern im Dunkeln spazieren, und es gehört nicht gemeine Kunst dazu, wenn, um den Cynismus zu vermeiden, man nicht in den lächerlichen Purismus zu verfallen Gefahr laufen will."

Wir sehen, wie Kant in diesem Paragraphen „Von den Vorstellungen die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu sein", die verschiedensten Vorstellungen mengt; er spricht von den appercipirenden Vorstellungen, bei unklar gesehenen Dingen; er spricht von neu bereichertem Wissen, bei der durch optische Mittel gewonnenen Klarheit in Dinge; er spricht von absichtlicher Unklarheit aus Witz und Anständigkeit; nur spricht er nicht von den vorübergehend „unklar gewordenen", den unbewußten Vorstellungen. Wir sehen also, wie Kant, der sonst so scharf kritisch die Begriffe zerlegte, grade hier eine Unklarheit, eine Unbestimmtheit stehen ließ, welche eine weite Vieldeutigkeit des Begriffs möglich macht. Wenn daher jemand sich grade auf diesen Paragraphen stützt, so liegt der Verdacht nahe, er habe mit voreingenommenem Sinn aus dem vieldeutigen Begriff grade das herausgelesen, was er wollte, und was für seine Darstellung des Begriffs vom Unbewußten

am nützlichsten war. Es ist nun Hartmann, der mit diesem Paragraphen in der That beginnt, und der nach Anführung der zuerst citirten Worte Kant's hinzusetzt: „Diese klaren Worte des klaren großen Königsberger Denkers enthalten den Ausgangspunkt unsrer Untersuchungen, wie das zur Aufnahme gegebene Feld."

Hartmann fährt fort (S. 2): „Der Begriff ‚unbewußte Vorstellung' hat allerdings für den natürlichen Verstand etwas Paradoxes, indeß ist der darin enthaltene Widerspruch, wie auch Kant sagt, nur scheinbar." Wir sehen H. macht aus den Vorstellungen, von denen Kant nur sagt, daß sie „uns nicht bewußt, daß sie dunkel seien", sofort „unbewußte Vorstellungen"; und ich behaupte, wir übersetzen Kant's Worte besser mit „ungewußte Vorstellungen", eben weil damit stets die Beziehung festgehalten wird, von der Kant meint: „für uns", für „unser Ich"; sei es nun daß dies Ungewußte vorübergehend für unser „Ich" nicht da sei, wie eine zur Zeit entschwundene Geschichtszahl, oder daß es ein überhaupt erst zu Entdeckendes sei, wie die Pflanzenzellen mittelst des Mikroskopes, oder daß es ein absichtlich unklar gelassenes sei, wie beim Witz und beim Purismus der Rede. Diese Beziehung zu dem aufmerkenden oder wissenden Geiste kann aber leicht außer Acht gelassen werden, wenn wir alles „Ungewußte" bezeichnen als ein „Unbewußtes". Denn weil es Thatsache ist, daß da wo Bewußtsein ist, auch Unbewußtes vorkommen kann, so liegt die Gefahr nahe, daß man auch umgekehrt dem Unbewußten ein Bewußtsein zuschreibt, daß man das eigentlich nur Ungewußte, z. B. den durch das Fernrohr entdeckten Stern, als ein von dunklem Bewußtsein erfülltes Wesen ansieht. Diese Gefahr liegt nahe, und sie ist von Hartmann nicht nur nicht vermieden worden, sondern er führt sogar diese Verwechselung consequent durch und preist diese Methode als das Heil aller Philosophie. Wo ihm eine Unklarheit auftritt, etwas das noch nicht in den Bereich unseres Wissens gezogen, etwas dessen „wir uns" noch nicht bewußt geworden sind, da

reißt er dies Ungewußte, dieses dunkle Object aus seiner Beziehung zum Subjekte, zum erkennenden Ich oder Geiste heraus und stellt es als ein Unbewußtes, als ein von unserm Geiste unabhängiges, für sich bestehendes, für sich selbst ein Bewußtsein entfaltendes Wesen hin; er schreibt dem, was für den Besitzstand des Geistes „ungewußt" oder „unbewußt" genannt wird, sofort Existenz zu in den dem Geiste nicht angehörenden Gebieten.

Er sagt (S. 2): „Wenn wir nur von dem wissen können, was wir im Bewußtsein haben, also von dem nichts wissen können, was wir nicht im Bewußtsein haben, welches Recht haben wir dann zu der Behauptung, daß dasjenige, dessen Existenz in unserm Bewußtsein wir kennen, nicht auch außerhalb unsres Bewußtseins sollte existiren können?" Freilich könne man in diesem Falle weder die Existenz noch die Nichtexistenz behaupten, und die seitherige Philosophie sei, weil kein positives Recht zur Behauptung der Existenz dagewesen sei, bei der Annahme der Nichtexistenz stehen geblieben; je mehr man aber erkannt habe, daß es keinen unmittelbaren Bewußtseinsinhalt, sondern indirecte Erkennbarkeit gebe, desto mehr Werth freilich habe „der indirecte Nachweis der Existenz einer Sache erhalten. Und so hätte es nicht fehlen können, daß hier und da in denkenden Köpfen sich das Bedürfniß regte, behufs der anderweitig unmöglichen Erklärung gewisser Erscheinungen im Gebiete des Geistes, auf die Existenz unbewußter Vorstellungen als deren Ursache zurückzugehen."

Hartmann's erste Aufgabe ist nun: „Alle diese Erscheinungen zusammen zu fassen, aus jeder einzelnen die Existenz unbewußter Vorstellungen und unbewußten Willens wahrscheinlich zu machen, und durch ihre Summe das in allen übereinstimmende Princip zur Höhe einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit zu erheben (S. 2)." Er beginnt seine Entdeckungsfahrt mit der „Erscheinung des Unbewußten in der Leiblichkeit", und zwar sucht er zuerst nachzuweisen die Existenz „des unbewußten Willens in den selbständigen Rückenmarks-

und Ganglienfunctionen." Er fängt mit Recht gleich mit dem Rückenmark und den Bauchnerven an, denn da man gewohnt ist, das Gehirn als Sitz des bewußten Thuns, des Wollens und Vorstellens anzusehen, so geht er gewiß am entschiedensten dieser gewohnten Anschauung zu Leibe, wenn er nachweist, daß auch ohne Gehirn, daß auch im Bauche gewollt und vorgestellt wird. Wie ist nun sein Beweis? Er beginnt mit der apodictischen Erklärung, „daß die eingehendere Betrachtung des Thierlebens gezeigt hat, daß nur graduelle, nicht wesentliche Unterschiede der geistigen Befähigungen zwischen Thier und Mensch stattfinden; vermöge dieser höheren Befähigung schuf sich der Mensch eine vollkommenere Sprache und durch diese die Perfectibilität, welche den Thieren eben wegen ihrer unvollkommenen Mittheilungsfähigkeit fehlt. Da wir nun wissen, daß um gegen die Thiere nicht ungerecht zu sein, wir nicht die heutigen Gebildeten mit den Thieren vergleichen dürfen, so wissen wir auch, daß unsere jetzt durch höhere Anlage bevorzugte Rasse dereinst gewesen war, was jene heute noch sind, und daß unsere heutigen höheren Gehirn- und Geistesanlagen nur durch das Gesetz der Vererbung, auch des Erworbenen, allmählig diese Höhe erreicht haben. Die geistigen Grundvermögen müssen also überall dieselben sein und was in höheren Wesen als neu hinzutretendes Vermögen erscheint, ist nur secundäres Vermögen durch höhere Ausbildung der gemeinsamen Grundfähigkeiten nach gewissen Richtungen hin entwickelt (S. 43)."

Gewiß, ein mächtiges Alexanderschwert zerhaut gleich anfangs bei Hartmann einen gordischen Knoten! Die Streitfrage über den Unterschied von Thier- und Menschenseele entscheidet er sofort, ohne Angabe der Gründe, dahin, daß er sagt „Wir wissen, daß sie gleich sind!" dabei spricht er ex cathedra inductiver Wissenschaft „eine eingehendere Betrachtung des Thierlebens hat gezeigt." Er schrieb dies im Jahre 1870, aber eine andere eingehende Betrachtung des Thierlebens schreibt noch im

Jahre 1871: „Die Verschiedenheiten im Körperbau zwischen dem Menschen und den höchsten Affen (Gorilla, Chimpanse) sind geringer als diejenigen, welche den Gorilla schon von den niedern Affen trennen. Wie anders verhält es sich bezüglich des Psychischen! Mit Unrecht wollte man die psychische Trennungslinie zwischen dem Menschen und den höchsten Thieren nicht gelten lassen, indem man auf den geistigen Zustand der niedersten Menschen hinwies. Dabei vergaß man, daß es eben die geistige Entwicklungsfähigkeit ist, welche das Menschengeschlecht so unendlich über die begabtesten Thierarten erhebt, und die den letzteren gradezu abgesprochen werden muß." Es ist der Prof. der Physiologie, K. Vierordt, der in seinem „Grundriß der Physiologie des Menschen" so spricht. Und da nun hier die Resultate der inductiven Betrachtung Vierordt's und die Hartmann's noch 1871 so schroff gegenüberstehen, so kann von solcher apodiktischen Gewißheit der Gleichheit noch keineswegs die Rede sein. Im günstigsten Falle könnte man beide Resultate als subjektive Ansichten und somit als gleichberechtigt ansehen; aber sicher gewinnt Vierordt an Glaubwürdigkeit, da er überall ehrlich angiebt, wo noch ein Ungewußtes ist und er in dem nüchternen Gange seiner rein wissenschaftlichen Betrachtung nicht den Nebenzweck verfolgt: Unbewußtes zu entdecken. Um so mehr aber stimme ich Vierordt bei, als ich keinen Grund einsehe, gegen die Menschen ungerecht zu sein, wenn ich mit Hartmann gegen die Thiere gerecht sein will.

Der heutige Mensch hat das Recht, auf seine erworbene Bildung stolz zu sein, und er darf es um so mehr wenn, wie Hartmann meint, die Verhältnisse in Köper und Geist ursprünglich gleich lagen. Das Recht der Vererbung ist bei Thieren und Menschen gleich. Warum vererbt sich bei den Thieren nichts Geistiges? Weil der menschliche Leib höher entwickelt sein soll? Nun, man wird meinen etwaigen Einwand, woher diese höhere Bildung käme, zurückweisen mit den Worten, daß die Vorstudie

im Gang der Entwicklung als lebensunfähig im Kampf ums Dasein untergegangen sei. Aber wo steht denn geschrieben, daß der Mensch höher, vollkommner gebildet ist? Wenn der Mensch schöner gestaltet ist, harmonischer, ebenmäßiger in seinen Theilen als der Affe, so hat dies mit jener Vollkommenheit nichts zu thun, welche das Denken verursachen soll. Wenn der Mensch durch seinen kurzzehigen breitsohligen Fuß zum Gehen befähigt ist, so vermag der Affe mit seinem Greiffuß zu klettern und er vermag dadurch mit einer Leichtigkeit und Schnelligkeit sich auf den höchsten Bäumen eine weitragende Ausschau zu gewinnen, wie es dem Menschen trotz des aufrechten Ganges nicht möglich ist. Ja sogar unvollkommner als der Leib des Affen ist der des Menschen; ist dieser doch der einzige Warmblüter, der schlechten Wärmeschutz hat, eine dünne nackte Haut, weder Pelz! noch Federn! Unvollkommneres hätte im Menschen der sonst nur nach Brauchbarkeit fragende Kampf ums Dasein gezüchtet. Den Pelz, den „der Vetter des Affen" durch Zuchtwahl verlor, müssen Schuster und Schneider wieder erarbeiten! Wie wäre die sociale Frage erleichtert, wenn kein Bekleidungsapparat mit seinen Arbeitern und Nätherinnen nöthig wäre, wenn die Zeit der Händearbeit zu geistiger Thätigkeit verwendet werden könnte! Und die vollkommneren Affen haben die Zeit zum Denken und benutzen sie nicht! — Ich wollte durch diese Anführungen nur hinweisen, daß die Frage über die Einerleiheit von Thier und Mensch jedenfalls eine offene ist und daß wenn Hartmann sie in seinem Sinne apodictisch entscheidet, so geschieht es nur weil er ein gewisses Ziel verfolgt und diesem zu Liebe das Gegebene auffaßt wie er will, wie es ihm nützt. Wie hier so in allem Folgenden.

Aus der Einerleiheit geistiger Grundkräfte folgt ihm die Gleichheit des Willens bei Menschen und Thieren. Da man nun beobachtete, daß Frösche, die man geköpft hatte, sich in Winkel verkrochen, so kann dies nach H. offenbar nur daher rühren, daß der Frosch sich retten will und so zeigt sich, daß

zum Zustandekommen eines Willens kein Gehirn nöthig ist (S. 45). Alle wirbellosen Thiere aber haben kein Gehirn; die Insecten haben Schlundganglien und wie diese das Gehirn ersetzen können, so ist, nach H., anzunehmen, daß auch beim geköpften Frosch das Kleinhirn und das Rückenmark die Stelle des Großhirns einnehmen. Wenn man dann weiter sähe (S. 46), daß von einem zerschnittenen Insect das Vordertheil den Act des Fressens, von einem andern der Hinterleib den Act der Begattung fortsetze, daß geköpfte Fangheuschrecken tagelang ihr Weibchen suchten und fänden, daß bei zerschnittenen Ohrwürmern oft, bei australischen Ameisen immer, sich beide Hälften gegeneinander wendeten und mit allen Affecten des Zorns sich mit Freßzange und Stachel bekämpften, so zeige sich darin, daß nicht allein die Schlundganglien, sondern auch die übrigen Ganglien ihre Willensthätigkeit hätten; ja selbst ohne Ganglien zeige sich Willensthätigkeit, so bei nervenlosen Thieren und den ersten Embryonalzuständen. Diese Thatsachen (S. 47) seien genügend, um die Wesensgleichheit von Hirn und Ganglien, von Hirnwille und Ganglienwille zu bezeugen. „Wenn nun aber die Ganglien niederer Thiere ihren selbständigen Willen haben, wenn das Rückenmark eines geköpften Frosches ihn hat, sollen dann die soviel höher organisirten Ganglien und Rückenmark der höheren Thiere und Menschen nicht auch ihren Willen haben (S. 47)? „Die neuesten Forscher nehmen denn auch die Selbständigkeit des Gangliensystems an (S. 48)." „Die sichersten Beweise für die Unabhängigkeit des Gangliensystems liegen in Bidder's Versuchen mit Fröschen; bei völlig zerstörtem Rückenmark lebten diese Thiere noch 6 oder 8 Wochen, bei Zerstörung des Gehirns und Rückenmarks mit alleiniger Schonung des verlängerten Markes (zum Athmen) noch etwa 6 Tage, war auch dieses zerstört, so dauerten Herzschlag und Blutlauf noch bis zum zweiten Tage fort (S. 50)." „Daß das Rückenmark unabhängig ist vom Gehirn zeigen die Versuche von Flourens, der einer Henne das Großhirn fortnahm und die doch sich putzte mit dem Schnabel, den Kopf zum

Schlafen unter den Flügel steckte; ferner die Versuche bei Voit, der den geköpften Frosch beobachtete und Tauben, Kaninchen, Meerschweinchen, denen er das Großhirn abgeschnitten hatte, frei herumlaufen sah, und die wenn man sie fangen wollte, sich zu retten suchten (S. 49)." „Bei all diesen Fällen, so sagt nun H., kann keine Verschiedenheit des zu Grunde liegenden Princips sein; es ist hier wie dort Willensäußerung (S. 51)."

Gewiß, wenn H. weiter nichts beweisen wollte, als daß überall Willensäußerungen vorkommen, so war die große Gelehrsamkeit nicht nöthig, da man ja stets nur da von Thieren spricht, wo man solche willkürlichen Bewegungen sieht; man rechnet ja grade deshalb auch selbst jenen nervenlosen Polypen dazu, den H. anführt (S. 46), welcher gleichgiltig bleibt, wenn ein Pflanzentheil oder ein todtes Infusorium in seiner Nähe schwimmt, dagegen bei der Nähe eines lebenden Thieres sofort heftige Strudel mit seinen Armen im Wasser erzeugt, um es zu verschlingen, der also trotz seiner Nervenlosigkeit seine Beute erkennt. Wenn H. aus der tagelangen Lebensfortdauer bei geköpften Thieren auf die Einerleiheit von Gehirn und Ganglien schließt, so könnte er grade so umgekehrt auf die Ungleichheit schließen, eben weil beim Köpfen die Lebensstunden verkürzt werden, gezählt sind, beim ungeköpften Thiere aber nicht.

Zur Lösung der Frage, wie denn solche Willensäußerungen in nervenlosen und benervten Körpern sich kund geben könnten, führte das von H. gehäufte Material indeß keinen Schritt näher. Sein Nachweis, daß die Nerven des vegetativen Lebens, die Ganglien, und die Nerven des animalischen Lebens, Gehirn, Rückenmark, eine gewisse Selbständigkeit zu einander hätten, blendet zwar durch Gelehrsamkeit, war aber grade von seinem Standpunkte aus unnöthig, der ja überall Zweckmäßigkeit in der Natur mit Geschick nachzuweisen sucht. Von diesem Standpunkt aus muß auch die Theilung des Körpers in einzelne Organe einen Zweck haben; es werden animalische Nerven und vegetative ihre besondere Arbeit

zu erfüllen haben, jedes Organ wird also eine gewisse Selbständigkeit besitzen, aber trotz dieser relativen Selbständigkeit der Organe in der Arbeitstheilung bleibt doch das Einzelne dem Ganzen unterworfen, da eben eine einheitliche Arbeitsleistung thatsächlich erzielt wird; mag nun dem Materialismus zu Folge die Gesammtleistung die Production der denkenden Gehirnatombewegung sein, oder mag sie in Beziehung stehen zu einem freithätigen Geiste.

Auf die Weise wie H. sich das einheitliche Band denkt, kommt er später zu sprechen. Nicht unzweckmäßig aber scheint es uns vor dem Weitergehen eine andere Stimme der Wissenschaft über die Henkerversuche zu hören. Der nüchterne Vierordt sagt a. a. O. S. 487 nach Anführung solcher Versuche: „Die Empfindungen sind nach der Abtragung des Großhirns jedenfalls noch erhalten, die intellectuelle Perception derselben scheint aber vollständig vernichtet. Nähere Schlüsse über die Verarbeitung der Sinneseindrücke, überhaupt auf den Umfang psychischer Thätigkeiten, die unter solchen Verhätnissen noch zurückbleiben, müssen dem Leser überlassen bleiben und von den, einander widersprechenden Auslegungen der Autoren Umgang genommen werden. In Fischen verursacht Abtragung der Großhirnhemisphären, die Stunden lang überlebt wird, keine wahrnehmbaren Störungen; Säugethiere gehen aber in einigen Stunden zu Grunde." S. 488: „Eine Präponderanz des Großhirnes für die höheren seelischen Funktion ist nicht zu läugnen; dagegen können regelmäßige oder auch nur vorwaltende Beziehungen einzelner Hirnorgane zu speciellen Formen und Richtungen des Seelenlebens nicht nachgewiesen werden. Das öftere Ausbleiben psychischer Störungen nach Erkrankungen bestimmter Hirntheile spricht wohl dafür, daß die einzelnen „Organe" einander gegenseitig vertreten können."

Wir sehen die nüchterne Wissenschaft läßt die Frage noch offen und überläßt es noch dem Einzelnen sich die Sache zurechtzulegen wie er will; sie spricht sich nur aus für die Wahrscheinlichkeit einer gewissen Vertretbarkeit der einzelnen Organe. Eine

Vertretbarkeit, die wir eben darin begründet sehen, daß das Ganze nach dem Princip der Arbeitstheilung angelegt ist, so daß das Einzelne mit relativer Selbständigkeit seine Arbeit verrichtet, aber als Glied des Ganzen, auch bei einer andern Arbeit eintreten kann. Diese Anschauung behält ihr Recht, mag man nun das Seelenleben materialistisch auffassen, oder mag man sagen, die Seele kann sich unter Umständen auch eines andern Organs bedienen, so des Rückenmarks beim geköpften Frosch.

Sehen wir nun was H. für Resultate daraus zieht, daß die Organe ihre Selbständigkeit haben — eine Vertretbarkeit kennt er nicht —, und daß der Willen überall ein gleicher ist. Er weiß (S. 51), was wir zugeben, daß das höhere Bewußtsein an das Gehirn gebunden ist und sagt daher: Wo das Gehirn weggenommen ist, da sind die Thiere ohne Bewußtsein, sie handeln und wollen unbewußt. Indessen ist das Hirnbewußtsein keineswegs das einzige Bewußtsein im Thiere, sondern nur das höchste und das einzige, was in höheren Thieren und dem Menschen zum Selbstbewußtsein kommt, zum Ich, daher auch das einzige was ich mein Bewußtsein nennen kann. — Daß aber auch die untergeordneten Nervencentra ein Bewußtsein, wenn auch von geringerer Klarheit, haben müssen, geht einfach aus dem Vergleich der allmählig herabsteigenden Thierreihe und des Ganglienbewußtseins der wirbellosen Thiere mit den selbständigen Ganglien und Rückenmarkcentralstellen der höheren Thiere hervor."

Wir sehen, welch reichen Gewinn H. für seine selbständigen Organe oder Nervencentra erzielt; jedes wird gleichsam eine Seele, ein bewußtes Wollen. Sein ganzer Beweis ist aber nur ein Bild der Analogie, entnommen der Thatsache, daß da wo Thiere nur Gangliensysteme, oder gar keine Nerven haben, doch Bewußtseinserscheinungen sich zeigen. Daraus folgt aber noch nicht, daß in höheren Thieren, wenn sie auch niedere Nervencentra haben, diese letzteren den Werth haben, den sie bei niederer Thierstufe besitzen. Trotz der Arbeitstheilung sehen wir ein einheitliches

Arbeitsziel im Organismus, und mag die Weltanschauung sein, wie sie will, einstimmig ist man darin, dieses Arbeitsziel bei dem Menschen in der Entfaltung geistiger, begriffebildender Thätigkeit zu suchen; das Gehirn wird dabei als Träger dieser einheitlichen Entfaltung betrachtet; in ihm also ist der Sitz selbstbewußter nach Begriffen sich bestimmender Kraft. Weil nun der Maikäfer, das Insect überhaupt, keine Begriffe zu erarbeiten hat, so braucht er auch keines Hirnes als Organes dieser Arbeitsleistung, und ein anderes Organ, die Schlundganglien z. B., kann die Stätte des einheitlichen Grundes der Lebensentfaltung sein; jene Stätte, in welcher das Thier der einzelnen Momente des Lebens und der Außenwelt bewußt wird. Und wenn ein nervenloser Polyp des lebenden Infusoriums bewußt wird und es fängt oder gar mit andern Polypen darum kämpft, so braucht eben beim Polypen die Stätte des einheitlichen Bewußtwerdens keine Nervenmasse zu sein, weil wir sehen, daß die Nerven überall die Träger specifischer Sinneswahrnehmungen sind, der Polyp aber bei mangelnden Augen, Ohren, Nasen überhaupt nichts specifisch differenzirtes wahrnehmen kann. Ist aber deshalb zu sagen, daß auch beim Maikäfer die nervenlosen Theile Bewußtsein haben? Ist zu sagen, daß die vegetativen Nerven im Menschen Bewußtsein haben, weil wir bei dem Maikäfer das Bewußtsein an diese Nerven gebunden sehen? Ein Zwang hierzu ist gewiß nicht da, und es wird vielmehr auch die Annahme berechtigt sein, daß Organe, welche in einem niederen Thiere als Stätten selbstthätigen Lebensgrundes Bewußtsein äußernd auftreten, daß sie da, wo sie als untergeordnete Glieder eines Ganzen dastehen, eben weil sie zu Mitteln zum Zweck herabgesetzt sind, auch ihren Werth einer zusammenfassenden Bewußtseinskraft verloren haben. Für H. freilich, der ja grade darauf ausgeht überall eine Gleichheit, überall Wollen und Bewußtsein nachzuweisen, für den ist es (S. 51): „Unzweifelhaft, daß ein des Gehirns beraubtes Säugethier immer noch klareren Empfindens fähig ist, als ein unversehrtes

Insect, weil das Bewußtsein seines Rückenmarks jedenfalls immer noch höher steht, als das der Ganglien des Insects." Als ob es einem enthirnten Esel, einem enthirnten Schwein noch so „kannibalisch wohl" wäre, als einem sein volles Lebensgefühl äußernden Hirschkäfer oder Schmetterling! Gewiß, H.'s Behauptung ist falsch, denn im Insect ist eben die Stätte einheitlichen Lebensgefühls noch unversehrt, während sie im enthirnten Thiere weggenommen ist, so daß von einem einheitlich zusammenfassenden Bewußtsein keine Rede mehr sein kann; es sei denn, daß wir die oben besprochene „Vertretung" der Organe mit in Beachtung ziehen. Diese Vertretung aber genügt H. nicht. Er fährt fort: „Demnach ist der in den selbständigen Functionen des Rückenmarkes und der Ganglien sich documentirende Wille keineswegs ohne Weiteres als unbewußt an sich hinzustellen, vielmehr müssen wir vorläufig annehmen, daß er für die Nervencentra von denen er ausgeht, gewiß klarer oder dunkler bewußt werde; dagegen ist er in Bezug auf das Hirnbewußtsein, welches der Mensch ausschließlich als *sein* Bewußtsein anerkennt, allerdings unbewußt, und es ist damit gezeigt, daß *in uns ein für uns unbewußter Wille existirt*, da doch diese Nervencentra alle in unsrem leiblichen Organismus, also *in uns* enthalten sind." Geben wir acht auf die Beweisart hier! Es heißt: „Der Wille in den Ganglien ist nicht ohne Weiteres als unbewußt hinzustellen" und unmittelbar heißt es weiter: „*vielmehr müssen wir vorläufig* annehmen", ja dann freilich hilft es Nichts: „Der Bien muß!" Aber die Gründe für dies Müssen liegen in der Noth *Hartmann's*, der für seine Theorie möglichst viel selbständiges Wollen und Bewußtsein braucht. Daß der Mensch von diesen wollenden und Bewußtsein habenden Nervencentren in seinem Inneren nichts merkt, rührt nach H. freilich daher, daß diese Ganglienbewußtsein nicht durch das Hirnbewußtsein hindurchgehen; und nur im Hirnbewußtsein kommt es zum Ich, nur dies also kann ich, nach H., *mein* Bewußtsein nennen. Mit dieser Behauptung

behauptet aber grade Hartmann selbst die Willkür seines „Annehmen-Müssens." Denn wenn das Hirnbewußtsein das Einzige ist, was ich mein Bewußtsein nennen kann, so kann ich doch auch nur von dem, was in diesem meinem Bewußtsein ist, sagen, daß es in mir ist und alles außer diesem Hirnbewußtsein seiende, ist nicht in mir, oder in uns, sondern außer mir, außer uns. Hartmann's Hirnbewußtsein kann daher eigentlich gar nicht wissen, daß es eine leibliche Organisation hat, denn dieser Leib steckt so wenig im Hirnbewußtsein, ist so wenig in ihm, wie die Ganglienbewußtseine. Es ist jedenfalls eine Laxheit der Rede, wenn er schließlich „die Nervencentra alle in unsrem leiblichen Organismus, also in uns" enthalten sein läßt. Sie sind grade nach H. nicht in uns, sondern außer uns, außerhalb unseres Hirnbewußtseins und da fehlt denn bei H. die Brücke, wie dieses unser Hirnbewußtsein zum Wissen des außer ihm Seienden gelangt. Die Brücke fehlt, und deshalb sehen wir Hartmann in seiner Noth den willkürlichen Schluß machen: Weil die nervenlosen Polypen Bewußtsein äußern, so müssen auch in unsren nervenlosen Körpertheilen Bewußtseinsäußerungen enthalten sein.

Vielleicht nur um das Recht der willkürlichen Uebertragung sich zu wahren, giebt H. am Schlusse seines Capitels über die Entdeckung unbewußten Willens in der Leiblichkeit, noch eine neue Erklärung von Willkür überhaupt. „Die Betrachtung, sagt er, hat gezeigt, daß in einem Individuum, aber in verschiedenen Nervencentren mehr oder weniger von einander unabhängige Bewußtseine und Willen existiren können, deren jeder höchstens für das Nervencentrum bewußt sein kann, durch das er sich äußert. Damit muß ich also auch solche Willen in mir anerkennen, die nicht durch mein Hirn hindurchgingen und mir deshalb nicht bewußt worden sind. Damit aber muß die Schranke fallen, in welcher man seither den Begriff des Willens „als einer bewußten Intention" festhielt. Wir können nicht umhin den

Willen nunmehr als immanente Ursache jeder Bewegung in Thieren zu fassen, welche nicht reflectorisch erzeugt ist. Das einzige characteristische, unfehlbare Merkmal für den uns bewußten Willen ist dann dies, daß er Ursache der vorgestellten Handlung ist. Ob der Willen durch das Hirnbewußtsein geht oder nicht, ist einerlei, stets ist er dasselbe Wesen. Will man beide Willensarten sprachlich unterscheiden, so bietet die Sprache das Wort „Willkür" für den bewußten Willen dar, während das Wort „Wille" für das allgemeine Princip verbleiben kann. Der Wille ist bekanntlich die Resultante aller gleichzeitigen Begehrungen; vollzieht sich dieser Kampf der Begehrungen im Bewußtsein, so erscheint er als Wahl des Resultats, oder Willkür, während die Entstehung des unbewußten Willens sich dem Bewußtsein entzieht, folglich auch der Schein der Wahl unter den Begehrungen hier nicht eintreten kann. Aus dem Vorhandensein dieses Wortes Willkür folgt, daß die Ahnung eines Willens von nicht erkorenem Inhalt oder Ziel, dessen Handlungen dann also dem Bewußtsein nicht als frei, sondern als innerer Zwang erscheinen, im Volksbewußtsein auch schon längst vorhanden war."

Originell ist diese Entdeckung des im Volksbewußtsein Geahndeten, diese Bestimmung der Willkür als „Wille mit erkorenem Inhalt". Originell ist aber jedenfalls auch die Entdeckung, die in der Leiblichkeit bis hierher H. machte: Der Organismus besteht aus einer Summe einzelner selbständiger Bewußtseine und Willen! Sehen wir nun später, was das Ding ist, das diese Vielheit zusammenhält.

Nach Entdeckung des unbewußten Willens entdeckt H. im folgenden Capitel: „Die unbewußte Vorstellung bei Ausführung der willkürlichen Bewegung." Er beginnt (S. 53): „Ich will meinen kleinen Finger heben, und die Hebung desselben findet statt. Bewegt etwa mein Wille den Finger direct? Nein, denn wenn der Armnerv durchschnitten ist, so kann der Wille ihn nicht bewegen." Dies ist richtig und die Frage

ist daher, wie es möglich ist, daß der Wille die Endigungen des Armnerven im Gehirn anschlägt. „Von der Claviatur gleichsam der centralen Endigungsstellen der Bewegungsnerven müssen die entsprechenden angeschlagen werden, das Anschlagen falscher Nerven ruft nicht beabsichtigte Bewegungen: Fehltreten, Fehlgreifen, Versprechen u. s. w. hervor. Woher nun das Anschlagen des richtigen Punktes P?“ Hartmann sagt: „Unmittelbar kann offenbar die blos geistige Vorstellung vom Heben des kleinen Fingers auf die centralen Nervenendigungen nicht wirken, da beide gar nichts mit einander zu thun haben.“

Dies ist die erste Antwort, welche H. auf unsre Frage giebt, aber auch die einzige, die er ohne Begründung hinstellt. Um so mehr muß man stutzig werden über das Apodictische dieser Behauptung und fragen: Warum können Vorstellungen und Nerven nichts mit einander zu thun haben? Warum nicht? Da wir ja festhalten müssen das Resultat, welches H. am Schlusse des vorigen Capitels gewann: „es hat sich gezeigt, daß in uns ein für uns unbewußter Wille existirt, da doch diese Nervencentra alle in unserm leiblichen Organismus, also in uns enthalten sind.“ Kann ich hiernach sagen, das was in mir ist, hat nichts mit mir zu thun? Soll ich keine gesetzmäßige Macht haben dürfen, über das was in mir ist? Wenn ich mich fühle als ein erkennendes, wollendes Wesen, als ein nach meiner Erkenntniß, meinem Wissen mich nach außen zu bethätigen strebendes Wesen, als ein Wesen das mit tausend Banden an eine Welt gekettet ist, in die es sich nicht selbst gesetzt hat; wenn ich sehe, wie in dieser Welt Alles in Beziehung, alles in kraftäußerndem Wechselverhältniß steht, kann ich dann sagen, daß Geist und Welt, Vorstellung und Nerven „nichts mit einander zu thun haben? Ja, habe ich dann nicht sogar das Recht zu fordern, daß jener Lebensgrund, der mich in diese Welt der Beziehungen treten ließ, mich auch theil nehmen lasse an dem, was Allem in der Welt zukommt: an dem Vermögen, eine Kraft zu sein? als Kraft

zu wirken? als eine Kraft, welcher die Macht gegeben ist, auf das zu wirken, was den Verkehr mit dem von der Leiblichkeit räumlich Geschiedenen vermittelt? Es ist zu behaupten, der Mensch hat das Recht von seinem Lebensgrund zu fordern, daß der Geist als vorstellendes, denkendes Wesen die Kraft hat unmittelbar auf die Nerven zu wirken.

Wir sehen, so „offenbar" liegt es gar nicht da, daß der Geist, die Vorstellung, nicht auf den Stoff, den Nerven, wirken könne, und um so weniger, als wir thatsächlich in der Welt nichts finden und naturgemäß nie finden werden, was beziehungslos, isolirt, ohne Kraft der Wechselwirkung wäre; und wenn der Geist kein Resultat chemischer Kräfte sein kann, was ja auch H. selbst bestreitet, so wird dieses denkende und wollende Wesen auch die Macht haben sich nach außen zu bethätigen. Hartmann freilich kennt diesen einheitlichen Begriff eines nach Erkenntniß und Bethätigung strebenden Wesens nicht. Ihm ist es, wie wir noch sehen werden, weniger um „die Dinge an sich", „die Wesen in der Welt" zu thun, als um die Worte und ihre Bedeutungen. Statt in „Vorstellen" und „Wollen" Zustände oder Arbeitsrichtungen Eines Wesens zu sehen, macht er die Zustände zum Ding an sich, macht er die Arbeit zum Wesen selbst. Vorstellung und Wille, die Arbeitsleistungen, oder Vorstellen und Wollen die Thätigkeitsäußerungen des geistigen Wesens macht er zum Wesen selbst. Es ist als ob man in der Grammatik die Adjective, welche einem Substantiv beizulegen sind, für dieses Substantiv selbst setzen wollte, wobei denn statt der Concreta lauter Abstracta übrig bleiben würden. So mit Abstracta operirt Hartmann, indem er Wollen und Vorstellen nicht als Thätigkeitsäußerungen eines einigen Wesens, sondern als für sich selbst seiende Mächte auffaßt. Jetzt auch begreifen wir, wie er es so offenbar finden kann, daß Vorstellung und Nerven nichts mit einander zu thun hätten. Es ist, weil die sprachliche Bedeutung des abstracten Wortes „Vorstellung" nichts von praktischem Thun in sich enthält.

Hartmann kann jedoch zur Beantwortung der vorliegenden Frage der Vorstellung nicht entbehren, denn er fährt nach obigem Satze fort: „Der bloße Wille als Bewegungsimpuls aber wäre absolut blind, und müßte daher das Treffen der richtigen Tasten dem reinen Zufall überlassen." Hier zeigt sich sofort der Schematismus im Abstracten, der sich durch die ganze Philosophie Hartmann's hindurchzieht. Erinnern wir uns der Definition des Willens, wie er sie im vorigen Capitel gab: „Der Wille ist immanente Ursache jeder Bewegung in Thieren." Es ist das eigentlich dieselbe Definition, die man in der Mechanik von „der Kraft" giebt: „Kraft ist die Ursache einer Bewegung." Und so ist zu behaupten, daß während man seither gewohnt war (und es bleiben wird) zu sagen: „Kraft und Wille", da verlangt H. zu substituiren: „Wille und Willkür." Wir sehen die Sachen sind geblieben, nur die Namen sind geändert. Fragen Sie nun: Warum die neue Taufe? So ist zu antworten, einestheils weil durch den gleichen Namen „Wille" (denn das Wort Willkür für „bewußte Kraft" wird von H. nicht weiter angewendet) eine Vereinerleiung von Verschiedenem erzielt wird, die leicht über vorhandene Unterschiede wegsehen läßt; anderntheils aber geschah die Taufe den beiden Principien „Vorstellung und Wille" zu lieb.. Weil die Sprachbedeutung in dem Worte „Vorstellung" die Seite des Denkens, der Vernunft, des Bewußtseins, bezeichnend festhält, so mußte dieser Sprachvorstellung zu liebe H. den Begriff „des Willens" reinigen von allem, was ihm etwa an Vernunft und Bewußtsein anklebt. Der Wille sank also bei H. zur bloßen „Ursache von Bewegung", zur Kraft herab und weil er dadurch leer an Vernunft ist, ward er das Blinde, das Unvernünftige, ja wie wir später hören werden, das absolut Dumme. Die Vorstellung natürlich mußte ebenso aller anhängenden Kraft entkleidet werden, sie wurde das rein Passive, das Leidende, die reine Unschuld, das Vernünftige.

Nachdem nun so durch diesen Reinigungsproceß die abstracten

Worte in abstractester Idealität dargestellt waren, so mußte freilich für H. die selbstgeschaffene Untersuchung beginnen: Wie kommt die Dummheit an die Vernunft? Wie das Passive an das Active? Wie die kraftlose Vorstellung an die Kraft im Nerven? Eine Untersuchung die wir für ziemlich überflüssig halten müssen, wenn wir daran denken, daß Wille und Vorstellung nichts getrennt in der Luft herumfliegendes sind; sie sind Thätigkeitszustände, Arbeitsverrichtungen von eigenartigen Wesen, die man als geistige Wesen bezeichnet, und da wir diese gestellt finden in eine unendlich beziehungsvolle Welt, so dürfen wir auch überzeugt sein, daß diese Geistwesen selbst in Beziehung gestellt sind zu dieser Welt, daß sie auch die Macht haben unmittelbar zu wirken auf das was nicht in geistiger Kraftentfaltung sich äußert, auf das was man im Allgemeinen als Materie dem Geist gegenüberstellt.

Hartmann ist freilich nicht der Einzige, der die „unmittelbare" Wirkung der Vorstellung auf die Nerven läugnet, der deshalb „nach einer causalen Vermittelung" suchen muß, um zu erklären, wie nach dem bewußten Vorstellen des Hebens vom kleinen Finger das wirkliche Heben stattfindet. Ehe wir ihn aber mit diesen Gleichdenkenden vergleichen, wollen wir sehen, wie er die Lösung findet. Also unmittelbar kann die Wirkung nicht sein, weil ja der „blinde" Wille allein das Richtige nicht treffen kann. Ferner wäre es falsch zu denken, daß die Gehirnschwingungen der bewußten Vorstellung „ich will den Finger heben" an dem nämlichen Ort im Gehirn vor sich gehen, wo die Centralendigungen der betreffenden Nerven liegen, da die Anatomie lehrt, daß die bewußten Vorstellungen im großen Gehirn, die motorischen Nervenendigungen aber im verlängerten Mark oder im kleinen Hirn sind. Ferner wäre undenkbar eine mechanische Fortleitung der Schwingungen der bewußten Vorstellung nach den Nervenenden, da solche mechanische Fortpflanzung ebenso gut alle möglichen andern Nervenenden treffen müßte, da überdies ein Fehlgreifen

unbegreiflich wäre und ebenso dies, daß die Vorstellung der beabsichtigten Bewegung stattfinden kann, ohne daß sie geschieht. Sinnlos wäre die Berufung auf eine Uebung, denn die Möglichkeit derselben setze ja schon die causale Vermittelung der Nervenfaser mit der Vorstellung voraus, bei deren Vorhandensein freilich der Uebergang vom Einen zum Andern durch Uebung erleichtert werden könne; überhaupt aber fände keine Uebung statt bei Thieren, die gleich bei der Geburt laufen, fressen u. s. w. Ebenso wäre die Annahme des Muskelgefühls keine Erklärung, denn auch dies könne nur durch frühere Versuche gewonnen worden sein, und doch stürze sich ein auskriechendes Hühnchen auf eine Spinne, als ob es dies schon hundertmal gethan hätte.

Dies die Widerlegungen seitheriger Erklärungsweisen durch Hartmann. Wir wollen absehen von der Frage, ob man berechtigt ist das instinctive Thun des Hühnchens geradezu zusammenzustellen mit dem geistigen. Bei letzterem sehen wir ja grade wie lange Proben zum sicheren Gebrauch der Hände und Füße vorausgehen, so daß also hier in der That das erworbene Muskelgefühl seine Bedeutung gewinnt. Wir wollen auch nur kurz darauf hinweisen, wie die meisten Einwände sich darauf beziehen, daß H. eine causale Vermittlung nöthig glaubt, während wir behaupten, diese Vermittlung ist nur der abstracten Scheidung von Worten wegen nöthig zu suchen, nicht aber bei der Wechselbeziehung der Dinge der Welt. Hinweisen wollen wir aber auch darauf, daß der Einwand gegen die mechanische Fortleitung eigentlich überflüssig ist, weil er nur eine Widerholung des Einwandes gegen die Wirkung des blinden Willen ist, denn dieser ist ja nach H. nichts anderes als Ursache der Bewegung, also blinde, nothwendig wirkende Kraft. Es kommt eben darauf an, wie wir diese Ursache auffassen, und da sie in der Form „der Willkür“ wirkt, wie H. gesagt haben will, oder in der Form „des bewußten Willens“, wie man zu sagen alt gewohnt ist, so wird eben dies bewußte Wesen auch einmal die Vorstellung einer

Bewegung haben können, ohne sie auszuführen; wenn es aber einmal kraft seiner gesetzlichen Beziehung und Verbindung zur Welt einen Nerven erregt, so wird es auch grade keine Schande sein, wenn diese Erregung mechanisch weiter geleitet wird von Nervenatom zu Nervenatom; zumal es Thatsache ist, daß diese Fortleitung im Nerven der Zeit bedarf. Nach Helmholtz 33 Meter Geschwindigkeit in einer Secunde beim Warmblüter; beim Frosch nur 27 Meter (Vierordt S. 59).

Fragen aber müssen wir noch, was denn aus der Kritik Hartmann's eigentlich von ihm zu folgern war. Aus seiner Kritik glaubte er behaupten zu dürfen, daß die seitherigen Erklärungen nicht genügten, daß man also eigentlich noch nichts wisse in dieser Sache, daß hier noch ein Ungewußtes wäre, das der Erklärung noch harre. Aber Hartmann begnügt sich nicht, blos Kritiker zu sein, wie Kant; er will auch Systeme machen, wie Schelling, Hegel, Schopenhauer; deshalb setzt er ein Neues an Stelle des Verworfenen; er macht das Ungewußte zum Unbewußten. Hören wir seiner Entdeckung zu. S. 56, 57 sagt er: „Aus der Unmöglichkeit einer mechanischen Lösung folgt, daß die Zwischenglieder geistiger Natur sein müssen; aus dem entschiedenen Nichtvorhandensein genügender bewußter Zwischenglieder folgt, daß dieselben unbewußt sein müssen. Aus der Nothwendigkeit eines Willensimpulses auf den Punkt P folgt, daß der bewußte Wille, den Finger zu heben, einen unbewußten Willen, den Punkt P zu erregen, erzeugt, um durch das Mittel der Erregung von P den Zweck des Fingerhebens zu erreichen; und der Inhalt dieses Willens, P zu erregen, setzt wiederum die unbewußte Vorstellung des Punktes P voraus. Die Vorstellung des Punktes P kann aber nur in der Vorstellung seiner Lage zu den übrigen Punkten des Gehirns bestehen, und hiermit ist das Problem gelöst: „„jede willkürliche Bewegung setzt die unbewußte Vorstellung der Lage der entsprechenden motorischen Nervenendigungen im Gehirn voraus."" Jetzt ist auch erklärlich

wie den Thieren ihre Fertigkeit angeboren ist, es ist ihnen eben jene Kenntniß und die Kunst ihrer Anwendung angeboren, die der Mensch vermöge seiner höheren Geistesanlagen angewiesen ist, durch Erfahrung zu erwerben und im Gedächtniß zu behalten. Klar ist jetzt auch die Wirkung des Muskelgefühls; seine Erregung verhält sich zum Heben des Fingers gleichsam wie Mittel zum Zweck, zedoch so, daß es der Vorstellung der Erregung des Punktes P schon eine Stufe näher steht, als die Vorstellung des Fingerhebens; es ist also ein Zwischenmittel, was eingeschoben werden kann, aber noch besser übersprungen wird. Wir haben also als feststehendes Resultat zu betrachten, daß jede noch so geringfügige Bewegung, sei dieselbe aus bewußter oder unbewußter Intension entsprungen, die unbewußte Vorstellung der zugehörigen centralen Nervenendigungen und den unbewußten Willen der Erregung derselben voraussetzt. Hiermit aber schritten wir auch über die Resultate des ersten Capitels hinaus; dort lernten wir nur relativ Unbewußtes kennen, das heißt geistige Vorgänge im Menschen von denen sein Hirnbewußtsein nichts ahnt; jetzt trafen wir geistige Vorgänge, die, wenn sie im Gehirn nicht zum Bewußtsein kommen, für die andern Nervencentra des Organismus erst recht nicht bewußt werden können, wir haben also etwas für das ganze Individuum Unbewußtes gefunden."

Das also ist die von Hartmann so gerühmte Entdeckung! Weil die Wirkung nicht mechanisch sein kann, so muß sie geistig sein; weil die Art, wie sie geschieht, für Hartmann „ungewußt" ist, aber doch thatsächlich stattfindet, so muß sie „unbewußt" geschehen! Freilich eine werthvolle Vertauschung oder Lautverschiebung von g und b, denn das Ungewußte hat nur Bezug zum wissenwollenden Ich des Menschen, das Unbewußte aber kann außerhalb des Ich existiren. Die Atome, die Molecüle sind uns ungewußt, insofern wir uns keine Vorstellung von ihnen machen können; nach Hartmann aber sind sie „unbewußt", also geistige Mächte. Daß dieses „Unbewußte" noch jene unbewußte Vor-

stellung Kant's sei, jene Vorstellung, deren, wie er sagt: „wir uns nicht bewußt sind", das wird Niemand zugeben. Ob diese Einführung des Unbewußten, das wie ein Kölner Heinzelmännchen überall da seine Dienste leistet, wo ich einen Finger heben, wo ich das Auge richten will auf Hartmann's Buch, ob diese Einführung Klarheit bringt, das steht dahin, denn was nutzt meinem Wissen ein Ding, das mir „unbewußt" ist, von dem ich mir keine Vorstellung machen kann, das außerhalb aller meiner Vorstellung liegt? Um so weniger aber wird Jemand Lust haben sich dies Unbewußte klar zu machen, da jeder sieht, daß Hartmann selbst es ist, der die Nothwendigkeit seiner Anwendung in die Erklärung hineingeworfen hat. Erst hat er ein geistiges Princip, den Willen, welches Wort seither Jedermann anwandte, um das klar oder unklar bewußte Thun zu bezeichnen; dieses Princip oder diesen Begriff reinigt er nun, macht ihn zum rein mechanischen Begriff der Kraft. Und nachdem er so weit ist, sagt er: Ja Geist brauchen wir aber doch! und nun läßt er das was er erst zur Thüre hinauswarf, unter der Maske des „Unbewußten" wieder herein. Hartmann selbst hat also die Nothwendigkeit des Unbewußten hineingeworfen; aber um so weniger wird man Lust haben dieses Hineingeworfene zur Klarheit zu heben, als man fragen muß: ja wenn das Unbewußte den Finger heben kann, warum kann nicht auch das Bewußte die Hebung vollziehen? Hartmann sagt, das Bewußte weiß nicht, wo der richtige Punkt P liegt, aber er sagt doch: es muß am Punkt P das Unbewußte erregen. **Also muß das Bewußte die Lage des Unbewußten wissen,** sonst könnte ja auch ein falscher Punkt gehoben werden! Ob das Bewußte aber die Lage des Unbewußten oder die Lage des Punktes P zu wissen hat, das ist einerlei, und so wird es der Einfachheit halber besser sein, wenn das Bewußte sich um das Unbewußte gar nicht kümmert und über es hinaus, direct den Punkt P erregt.

Aber Hartmann ist nicht der einzige, der seiner Philosophie zu Liebe eine causale Vermittlung zwischen Vostellung und Nerven, zwischen Geist und Materie bedarf. Die ganze heidnische Philosophie bedurfte des Bindegliedes. Der höchste Gott, das reine Denken konnte nicht unmittelbar auf die Materie wirken. Der Gott Plato's bedurfte der unordentlichen Weltseele, um die Weltmaterie zu gestalten; der Gott des Aristoteles bedurfte der Sonnengötter, um beim Schaffen der Menschen sich in der Reinheit des Denkens nicht trüben zu lassen. Bei den Menschen ist denn in jener Philosophie diese Dreitheilung beibehalten worden (Vergl. Bd. I. S. 124. u. f.). Das reine Denken, die Vernunft, oder wie Hartmann sagt: die Vorstellung, schien zu ungleich dem schweren Leibe, da bedurfte es des die beiden Ungleichheiten vermittelnden Gliedes der Aehnlichkeit, um auf einander zu wirken. Die Vorstellung brauchte die deren Seelenvermögen um den Finger zu heben. Daß in der mittelalterlichen, christlichen Philosophie die Lehren von Plato, Aristoteles über die Seele festgehalten wurden, ist an o. O. erwähnt. Doch auch beim Erwachen der neuen Philosophie hielt man fest an der Nothwendigkeit „einer causalen Vermittlung"; aber wie macht sich sofort die christliche Gottesidee geltend! Cartesius sagt: Denken ist das Princip des Geistes, Ausdehnung das des Körpers und da nun Denken und Ausdehnung, oder wie Hartmann sagt: Vorstellung und Körper oder Nerven, nichts mit einander zu thun haben, so brauchen beide der causalen Vermittlung. Aber wie anders ist die Vermittlung bei Cartesius als bei den Griechen; bei diesen schickte der höchste, der thatlose Gott seine niederen Götter, um Menschen zu schaffen, um die Vernunft den Finger heben zu lassen. Bei Cartesius steigt der lebenvolle, thatenfrohe Gott selbst nieder; Gott selbst übernimmt die Vermittlung, wenn das Denken ein Glied heben will. Aus Mitleid wohl mit diesem vielgeplagten Gott, der hiernach jedem nichtsthuenden, zeitvergeudenden Tagedieb nachlaufen und

zwecklose Bewegungen auszuführen helfen sollte, erfand Leibnitz die prästabilirte Harmonie, wonach es so gesetzlich bestimmt war, daß jede gewollte Denkbewegung auch von der betreffenden Körperbewegung begleitet war. Wir sagen aber nun, daß Geist und Körper als Wesen dieser beziehungsvollen Welt, auch in Beziehung zu einander gestellt sein müssen, und daß der Geist seine gesetzliche Macht haben muß über jene Stufen, die ihm als bedingende vorausgehen.

Hartmannn aber hat die größte Aehnlichkeit mit Cartesius; wie dieser den höchsten Gott eintreten läßt als Vermittler, so läßt auch H. seinen obersten Lebensgrund als vermittelnden Fingerheber eintreten. Freilich macht er diesen Lebensgrund zu einem Unbewußten, während er bei Cartesius ein Bewußtes, ein Persönliches, der freithätige Gott ist. Und ich gestehe, daß wenn ich wirklich einer helfenden Macht brauche meinen Finger zu heben, so will ich lieber zu Cartesius mich halten, der mich auf eine Macht hinweist, die, weil sie Bewußtsein ist, sich auch mir in meinem Hirnbewußtsein offenbaren kann, als daß ich einem Unbewußten nachgehe, das weil es, wie Hartmann sagt, nie durch mein Hirnbewußtsein hindurchgeht, auch mir stets unverständlich und ungegenwärtig bleiben wird.

Da kann ich denn nicht umhin die zur Zeit wohl von Vielen für eigenthümlich ausgegebene Behauptung aufzustellen, daß diese ganze Theorie nothwendiger Vermittlung zwischen Körper und Geist herrührt von dem Abhanden-Gekommen-sein oder der Verwerfung des Religionsgefühls in der Philosophie; und grade Cartesius und Hartmann sind lehrreiche Beispiele hierfür. Als aus Opposition gegen eine hierarchisch engsinnige Theologie die Philosophie entstand, als einer herrschsüchtigen, die Vernunft knechtenden Roma gegenüber Cartesius die Freiheit des Denkens behauptete, und im Denken des Menschen lebensvolle Eigenthümlichkeit erkannte, da wollte man auch keine Gemeinschaft haben mit jenem Princip des feindlich herrischen

Nun sagt er weiter, der Instinct kann 1) nicht bloße Folge körperlicher Organisation sein, weil z. B. die Instincte bei gleicher Körperbeschaffenheit ganz verschieden sind, z. B. bei den Spinnen, welche bei gleichen Spinnapparaten ungleiche Netze spinnen; weil ferner bei ungleicher Organisation doch gleiche Instincte sich zeigen können, so sammelt der Hamster mit Backentaschen, die Feldmaus ohne Backentaschen Wintervorräthe. 2) Kann nach H. der Instinct nicht die Folge eines von Natur eingerichteten Geistes- und Gehirnmechanismus sein, denn sonst müßte jeder Instinct jeden Thieres jederzeit functioniren, auch könnten keine Abweichungen von den gewöhnlichen Grundformen des Instincts, keine Vererbung u. s. w. eintreten. 3) Ein bewußtes Handeln ist im Instinct nicht anzunehmen, denn wie sollte die Larve eines Weinschrötermännchens wissen, warum sie beim Einpuppen einen doppelt so großen Einpuppungsraum macht als die Larve des Weibchens, und doch entspricht die Größe des Raumes gerade der Größe des Horns beim ausgebildeten Thiere.

Da also Hartmann die drei gewöhnlich angeführten Erklärungen des Instinctes verwerfen zu müssen glaubt, so würde Jemand, der dem kritischen Gang zustimmte, sagen: „Gut, hier ist also ein noch Ungewußtes, laßt uns nun die Sachen neu durchsuchen!" Hartmann aber sagt: Organisation, Hirneinrichtung, bewußtes Handeln, alles stimmt nicht, also bleibt nur „unbewußtes Handeln, wenn wir überhaupt ein Wissen annehmen wollen."

Offenbar aber bietet dieser Instinct auch noch andere Seiten der Betrachtung dar, und es kommt namentlich darauf an, wie man den von Hartmann s. g. Geistesmechanismus auffaßt. Er sagt, bei solcher Annahme ließe sich keine „Vererbung" erklären. Da ist aber vorerst zu fragen, in welchem Grade wir diese „Freiheit der Vererbung" zugeben wollen. Der Darwinismus freilich nimmt unbeschränkte Veränderlichkeit an; wir haben

an anderem Orte Gründe gegen diese Unbeschränktheit angeführt (Bd. II. S. 69 ff.), aber eben, weil wir dort im Zweck einer systematischen Weltauffassung unsere Gründe anführten, wollen wir hier wieder einen Mann reden lassen, dem es nur um nüchterne Angabe der Thatsache zu thun ist. Vierordt a. a. O. S. 483 sagt: „Zu unterscheiden sind drei Stufen seelischer Ausbildung: 1) Instinctive physische Thätigkeiten. Dahin gehören Handlungen der Thiere, die im Einklang mit ihrer Organisation, ihren Lebensbedingungen stehen, wie Streben nach Nahrung, Geschlechtstrieb, Unlust an Schmerz; bei gesellig lebenden treten Theilung der Arbeit, Ausführung künstlicher Bauten, Wanderungen u. s. w. hervor, die den Schein freier Thätigkeiten annehmen. Alle diese Leistungen folgen unbewußt, mit zwingender Nothwendigkeit, aus dunklen Gemeingefühlen; sie stehen in inniger Harmonie mit der Organisation der Gattung. Ihre Unfreiheit wird dadurch bewiesen, daß sie, keiner wesentlichen Steigerung fähig, den Charakter der Unveränderlichkeit in sich tragen (Cüvier). Innerhalb dieser engen Grenzen halten sich die Seelenerscheinungen bei den Wirbellosen, während sie sich bei den Wirbelthieren immer höher entfalten, als 2) bewußte psychische Thätigkeiten. Sie treten namentlich bei Warmblütern neben Aeußerungen des bloßen Instincts in sehr mannigfaltigen Leistungen hervor. Die Sinnesempfindungen sind oft schärfer und feiner als in Menschen; die gewollten Bewegungen dienen den verschiedenartigsten Zwecken, aber alle Vorstellungen beziehen sich blos auf die unmittelbar sinnliche Außenwelt und damit sich combinirende „psychische Lust- und Unlust-Gefühle.“ Die höheren Thiere haben sehr viele psychische Gefühle und deren Steigerung zu Affecten mit uns gemein, z. B. Mitleid, Mitfreude, Affection für ihre Jungen, Freude, Trauer, Zorn, Kampfslust, Schrecken, Neid, Stolz, Eitelkeit. Diese Gemüthsaffecte sind aber bei Thieren weniger nachhaltig, und weniger als Krankheitsursachen auftretend, wie bei Menschen. Die psy-

chtischen Leistungen der höchsten Thiere sind den niedersten gegenüber viel intensiver, vielseitiger, bei den Einzelthieren derselben Art ungleich differenter, individualisirter, und endlich durch Erziehung wesentlicher Vervollkommnung fähig. Bemerkenswerth ist noch, daß dann, so wie durch den Einfluß der Zähmung überhaupt, der Instinct beeinflußt werden kann. Bei all dem, wenn sie auch vieles mit den Menschen gemein haben, so fehlt, und zwar vollständig, die höchste Stufe der seelischen Leistungen: 3) das Vermögen, Begriffe zu bilden, die Vernunft. Sie haben nur Instinctsprache: Mimik, Bewegungen, gewisse Töne, während der Mensch Vernunftsprache hat."

Wir sehen, so einfach liegen die Verhältnisse gar nicht da, und auf die Stufen seelischer Leistungsfähigkeit ist Rücksicht zu nehmen. Ich verweise auf früher Gesagtes (Bd. I. S. 63 u. f.); dort nannte ich Interjectionssprache, was Vierordt Instinctssprache nennt. Ich ziehe den ersten Ausdruck vor, weil er klarer ist, als der letztere. Ich sagte dort, daß der Mensch diese Sprache habe, daneben aber auch, und zwar je fortgeschrittener er sei, desto mehr, die Vernunftsprache; und diese sei es, die dem Menschen den Fortbildungstrieb erhalte, eben weil er in seinem Sprachbewußtsein das Gefühl habe, daß der jeweilige Stand seines Sprachschatzes und seiner Begriffsverbindung ungenügend sei gegenüber den wirklichen Dingen, die er begrifflich erfassen wolle. Dies Gefühl der Unzulänglichkeit rührt eben davon her, daß, wie wir mit Steinthal sagen müssen, der Geist bei der Sprachbildung eine Anschauung der Anschauung, eine Vorstellung von dem Dinge bildet. Den Wolf nennt er Zerreißer, den Menschen den Denker u. s. w.; aber diese Worte bezeichnen nur Theilmerkmale, und so sucht er denn allmählig noch „hinter die Dinge" zu kommen und den vollen Begriff aufzustellen. Die Thiere aber haben nicht nöthig, noch „hinter der Anschauung" zu suchen, da sie die Dinge nicht in Theilvorstellungen auffassen, sondern mit jeder Empfindung ihnen das Wahr-

genommene ganz und ungetheilt entgegentritt; wir Menschen empfinden es ja selbst, wie diese Bilder, diese ungetheilten Anschauungen uns voller, lebhafter ergreifen, als die abstracten Worte, und wie dieses Denken in Bildern Vielen eine lebensvollere Beschäftigung heißt, als das Denken in Begriffen. Thiere denken nie anders als in Bildern. Aber sie äußern auch das Empfundene, Gefühlte, und die höheren Thiere sogar in ausgeprägter Interjectionssprache.

Die Möglichkeit der Empfindung setzt aber voraus, daß ein der Empfindung fähiges Wesen da ist, d. h. ein Wesen, das beim Wechselverhältniß mit der Außenwelt in seinem Inneren die Wirkung der Außenwelt empfindet, derselben mehr oder weniger bewußt wird. Auch der nervenlose Polyp muß des lebenden Infusoriums bewußt werden, sonst würde er das Thier nicht fangen; der Polyp muß aber auch wieder eine gewisse Freiheit seines Thuns haben, sonst könnte er nicht anders, er müßte jedesmal das Thier als Beute greifen, und könnte es nicht auch unergriffen an sich vorbeiziehen lassen. Wir müssen also schon dem Polypen eine gewisse Freiheit des Thuns, eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Bewußtgewordenen zuschreiben, aber es ist klar, wie gering diese Selbständigkeit in individueller Beziehung sein wird, wo, wie bei Polypen, alle specifischen Sinnesauffassungen fehlen. Je mehr Organe der Weltauffassung, desto mehr Individualität in der selbständigen Lebensäußerung. Wir sehen, Spuren individueller Freiheit müssen wir selbst bei den Thieren anerkennen. Aber wenn wir so auch bei den instinctiven Handlungen einen gewissen Grad individueller Freiheit finden, und wenn dieser Freiheit zufolge auch Zähmung und gewissermaßen Erziehung möglich ist, müssen wir deshalb alle Unveränderlichkeit, allen angebornen Lebensmechanismus läugnen? Nein! Hat das Thier sich selbst das Dasein gegeben? Hat es sich selbst seinen Organismus und die Art der seelischen Leistungsmöglichkeit gegeben?

Hat des Menschen individuelle Freiheit sich selbst die Natur seines Leibes bestimmt? Gewiß nicht.

Jedes erwachende Seelenwesen findet sich erscheinend und wirkend in einem Organismus, den es nicht selbst formte, wie es sich gestellt sieht in eine außer ihm seiende Welt, zu der es durch seinen Organismus in Wechselverhältniß zu treten hat. Wir können daher gleich bei den niedersten Thieren jene im Menschenleben so bedeutungsvoll werdende Frage beginnen: Wie ist individuelle Freiheit möglich gegenüber dem gesetzmäßig angeordneten Geschehen im Ganzen? Und weil wir also zugeben müssen, daß kein Thier die Ursache seiner selbst, weil wir es vielmehr gebunden sehen an die gesetzlichen Bedingungen, innerhalb deren die Form seiner Lebensentfaltung zu geschehen hat, so kann man auch die Schranke, innerhalb deren sein Leben sich bewegt, als den ihm aufgezwängten Lebensmechanismus betrachten, eben weil diese Schranke ihm als Zwang, als mit gesetzmäßiger Nothwendigkeit ihn beherrschend erscheinen kann. Je weniger freilich die individuelle Freiheit des Thieres ausgebildet ist, desto weniger auch wird dieser Organismus, durch den das Seelenwesen nach Außen wirkt, als Zwang empfunden, ja es ist zu sagen, daß wohl allein bei dem Menschen, durch den Fortbildungstrieb im geistigen Leben, die Schranke des Leibes als Zwang, als hemmender Mechanismus mißmuthig empfunden wird.

Wir werden daher nicht umhin können, dem niedersten Thiere eine gewisse individuelle Freiheit zuzuschreiben, da wir überall ein gewisses selbstthätiges Eingreifen in die Außenwelt wahrnehmen und selbst der Polyp die Beute herbeiwirbelt oder vorüberläßt. Wir stimmen daher Vierordt nicht ganz bei, wenn er sagt: „Die Leistungen wirbelloser Thiere erfolgen unbewußt, mit zwingender Nothwendigkeit, aus dunklen Gemeingefühlen“, so viel zwingende Nothwendigkeit wie hier ist auch bei den Wirbelthieren, auch bei den Menschen. Zwang zum Essen und Trinken ist überall. Aber geschieht, was aus dunklen Gemeingefühlen

geschieht, unbewußt? Es geschieht wohl unbegriffen, aber nie unbewußt. Das Hungergefühl ist es etwas unbewußtes? Gewiß nicht, denn käme das Gefühl nicht ins Bewußtsein, so würde vom Gefühl überhaupt nichts gewußt; aber es tritt ins Bewußtsein, und treibt gar den Hungernden zum Broddiebstahl, wenn er nicht begreift, wie er anders sich helfen soll, oder wenn er zu faul ist, es sich zu erarbeiten. Auch der Mensch handelt nach Empfindungen und Gefühlen, deren er sich stets, wenn auch in größerem oder geringerem Grade bewußt ist, aber das Bewußtgewordene wird bei ihm durch eine weitere Leistung, beginnend mit der Anschauung oder Vorstellung, in Begriffe verarbeitet; ein Thun, das freilich bei keinem Thiere stattfindet. Wenn wir also so alles Thun auch aus mehr oder weniger starkem Bewußtsein entsprungen ansehen, so stimmen wir doch Vierordt darin bei, daß das Treiben der Thiere den Character der Unveränderlichkeit an sich trage. Und wir leiten dies eben daraus ab, daß die Thiere nicht selbst der Grund ihres Daseins sind, und somit den vom Grund gesetzten Schranken unterworfen sind; ferner aber daraus, daß das Seelenleben der Thiere nicht beeinflußt ist durch das Gefühl unfertiger Begriffsbildung, sondern daß es jederzeit bestimmt ist durch die stets voll und ungetheilt ergreifenden Gefühle und Empfindungen, weshalb es sich auch stets innerhalb enger Grenzen bewegt.

Aus diesem Grunde aber können wir auch Hartmann nicht beistimmen, wenn er oben sagt: „Der Instinct könne nicht Folge eines von Natur eingerichteten Geistes- und Gehirnmechanismus sein", denn dieser Mechanismus ist eben die von Gott, oder wenn man will die von Natur, eingerichtete oder auch die durch Naturentwicklung gewordene, gezüchtete Form des Organismus, innerhalb welcher die individuelle Freiheit des Einzelnen sich bethätigen und entfalten muß. Wir behaupten auch dieser individuellen Freiheit wegen, Hartmann gegenüber, ein bewußtes Handeln, selbst bei der Larve des Weinschröters. Freilich weiß

das Thier nichts davon, daß es einst mit Hörnern aufersteht. Ja wir glauben, daß, wenn diese Thiere sich unterhalten könnten, und die Frage würde behandelt, was dann stattfände, wenn man sich nicht mehr des Lebens, der Sonne, des Laubfressens erfreuen kann, so würde es Spötter geben wie unter den Menschen, wenn einige Larven die Hoffnung des Auferstehens hätten, wenn gar eine Larve auf einen stolzen Weinschröter zeigen würde und sagen: So werden wir aussehen! Von ihrer Auferstehung wissen die Thiere freilich nichts, aber das Gefühl des Todes, d. h. des Aufhörens des gegebenen Lebens- oder Daseinszustandes, das Gefühl, daß es vorbei sei mit dem Laubfraß, wird ihnen nicht abzusprechen sein; und bewußt geworden dieses Gefühles führen sie Handlungen aus, die der „Mechanismus" ihres Organismus mit sich führt. Bewußt auch schafft das Männchen größeren Raum, denn mit anderem Gefühle als die Raupin wird wohl der Rauper sich zur Ruhe begeben.

Die Gefahr liegt nahe, hier ins Komische zu gerathen; aber je weniger die Betrachtung des Thierlebens der Annahme individueller Freiheit bei Gesetzmäßigkeit des Alls sich entziehen kann, desto mehr muß auch das Thun des Einzelnen als ein bewußtes aufgefaßt werden. Aber nicht alles **bewußte** Thun ist ein **begriffenes** Thun; und grade weil das Thun der Thiere nur durch Empfindungen, nur durch Gefühle bestimmt wird, und nicht durch mangelhafte, unfertige Begriffe, grade deshalb finden wir bei ihnen jene Sicherheit des Thuns, um die wir sie so oft beneiden und die eben das Wesen der Instincthandlungen ausmacht. Jene Sicherheit des Thuns, die aber als Tact und Bildung des Menschen in so viel edlerer Schönheit erscheint.

Wir sehen, auf diese Weise läßt sich ebenfalls der Instinct in Verbindung bringen mit menschlichen Handlungen. Und wenn **Hartmann** sagt (S. 87): „Der Instinct ist also nicht Resultat bewußter Ueberlegung, nicht Folge körperlicher Organisation, nicht bloßes Resultat eines in der Organisation des Gehirns gelege-

nen Mechanismus, nicht Wirkung eines dem Geiste von außen angeklebten todten, seinem innersten Wesen fremden Mechanismus, sondern selbsteigene Leistung des Individuums, aus seinem innersten Wesen und Character entspringend. Der Zweck, dem eine Instincthandlung dient, ist nichts von einem außerhalb des Individuums stehenden Geiste, etwa einer Vorsehung, ein für allemal gedacht, und nun dem Individuum die Nothwendigkeit, nach ihm zu handeln, als etwas ihm Fremdes aufgepfropft, sondern der Zweck des Instincts wird in jedem einzelnen Falle vom Individuum unbewußt gewollt und vorgestellt und danach unbewußt die für jeden besonderen Fall geeignete Wahl der Mittel getroffen." Wenn dies das Resultat Hartmann's ist, so sagen wir: Der Instinct ist selbsteigene Leistung des bewußtgewordenen Individuums und somit Resultat von mehr oder weniger Ueberlegung, bedingt durch die körperliche und geistige Organisation, die kein äußerlich angeklebter, todter Mechanismus, sondern die Natur des einzelnen Wesens selbst ist. Und wenn der Zweck unbewußt gewollt und vorgestellt wird, so ist er überhaupt ungewußt für das Thier; begriffen wird er nur von den Menschen. Aber er braucht auch nicht in seiner vollen Weite gewußt und begriffen zu sein, denn jener Lebensgrund, dem das Einzelne mit größerer oder kleinerer individueller Selbständigkeit entstand, der hat dem Einzelnen die Natur der Lebensentfaltung bestimmt, so daß der normale Verlauf derselben, weil er naturgemäß ist, auch zweckmäßig sein wird. Und damit brauchen wir nicht, um den unklaren Instinkt klar zu machen, das unklarere Hellsehen zu Hilfe zu nehmen, wie H. schließlich (S. 87) geneigt ist. Eine Organisation, deren Natur ist, ohne Bewußtsein sich zu entfalten, sehen wir bei den Pflanzen.

In der Entdeckungsfahrt nach Unbewußtem folgt nun bei H. die „Verbindung von Wille und Vorstellung". Erinnern wir uns hierbei vorerst der Sprachreinigung, welche H. mit dem „Willen" vornahm, er sei „Ursache einer Bewe-

das Thier nichts davon, daß es einst mit Hörnern aufersteht. Ja wir glauben, daß, wenn diese Thiere sich unterhalten könnten, und die Frage würde behandelt, was dann stattfinde, wenn man sich nicht mehr des Lebens, der Sonne, des Laubfressens erfreuen kann, so würde es Spötter geben wie unter den Menschen, wenn einige Larven die Hoffnung des Auferstehens hätten, wenn gar eine Larve auf einen stolzen Weinschröter zeigen würde und sagen: So werden wir aussehen! Von ihrer Auferstehung wissen die Thiere freilich nichts, aber das Gefühl des Todes, d. h. des Aufhörens des gegebenen Lebens- oder Daseinszustandes, das Gefühl, daß es vorbei sei mit dem Laubfraß, wird ihnen nicht abzusprechen sein; und bewußt geworden dieses Gefühles führen sie Handlungen aus, die der „Mechanismus" ihres Organismus mit sich führt. Bewußt auch schafft das Männchen größeren Raum, denn mit anderem Gefühle als die Raupin wird wohl der Rauper sich zur Ruhe begeben.

Die Gefahr liegt nahe, hier ins Komische zu gerathen; aber je weniger die Betrachtung des Thierlebens der Annahme individueller Freiheit bei Gesetzmäßigkeit des Alls sich entziehen kann, desto mehr muß auch das Thun des Einzelnen als ein bewußtes aufgefaßt werden. Aber nicht alles bewußte Thun ist ein begriffenes Thun; und grade weil das Thun der Thiere nur durch Empfindungen, nur durch Gefühle bestimmt wird, und nicht durch mangelhafte, unfertige Begriffe, grade deshalb finden wir bei ihnen jene Sicherheit des Thuns, um die wir sie so oft beneiden und die eben das Wesen der Instincthandlungen ausmacht. Jene Sicherheit des Thuns, die aber als Tact und Bildung des Menschen in so viel edlerer Schönheit erscheint.

Wir sehen, auf diese Weise läßt sich ebenfalls der Instinct in Verbindung bringen mit menschlichen Handlungen. Und wenn Hartmann sagt (S. 87): „Der Instinct ist also nicht Resultat bewußter Ueberlegung, nicht Folge körperlicher Organisation, nicht bloßes Resultat eines in der Organisation des Gehirns gelege-

nen Mechanismus, nicht Wirkung eines dem Geiste von außen angeklebten todten, seinem innersten Wesen fremden Mechanismus, sondern selbsteigene Leistung des Individuums, aus seinem innersten Wesen und Character entspringend. Der Zweck, dem eine Instincthandlung dient, ist nichts von einem außerhalb des Individuums stehenden Geiste, etwa einer Vorsehung, ein für allemal gedacht, und nun dem Individuum die Nothwendigkeit, nach ihm zu handeln, als etwas ihm Fremdes aufgepfropft, sondern der Zweck des Instincts wird in jedem einzelnen Falle vom Individuum unbewußt gewollt und vorgestellt und danach unbewußt die für jeden besonderen Fall geeignete Wahl der Mittel getroffen." Wenn dies das Resultat Hartmann's ist, so sagen wir: Der Instinct ist selbsteigene Leistung des bewußtgewordenen Individuums und somit Resultat von mehr oder weniger Ueberlegung, bedingt durch die körperliche und geistige Organisation, die kein äußerlich angeklebter, todter Mechanismus, sondern die Natur des einzelnen Wesens selbst ist. Und wenn der Zweck unbewußt gewollt und vorgestellt wird, so ist er überhaupt ungewußt für das Thier; begriffen wird er nur von den Menschen. Aber er braucht auch nicht in seiner vollen Weite gewußt und begriffen zu sein, denn jener Lebensgrund, dem das Einzelne mit größerer oder kleinerer individueller Selbständigkeit entstand, der hat dem Einzelnen die Natur der Lebensentfaltung bestimmt, so daß der normale Verlauf derselben, weil er naturgemäß ist, auch zweckmäßig sein wird. Und damit brauchen wir nicht, um den unklaren Instinkt klar zu machen, das unklarere Hellsehen zu Hülfe zu nehmen, wie H. schließlich (S. 87) geneigt ist. Eine Organisation, deren Natur ist, ohne Bewußtsein sich zu entfalten, sehen wir bei den Pflanzen.

In der Entdeckungsfahrt nach Unbewußtem folgt nun bei H. die „Verbindung von Wille und Vorstellung". Erinnern wir uns hierbei vorerst der Sprachreinigung, welche H. mit dem „Willen" vornahm, er sei „Ursache einer Bewe-

gung", also das, was man „Kraft" nennt. Erinnern wir uns weiter daran, wie er, in Uebereinstimmung mit abstracter Philosophie, „Wille und Vorstellung", die beiden Arbeitsleistungen eines Wesens, zu Wesen selbst macht, so daß sie beide als getrennte Mächte gegenüberstehen. Daraus läßt sich schon abnehmen, in welcher Weise seine Darstellung sein muß, und daß er im Grunde die vorher vorgenommene Sprachreinigung wieder vernichten muß, eben weil der Wille etwas anders ist als Kraft, obgleich beide „Ursachen von Bewegung" sind. Er fängt sein Capitel (S. 90) an mit den Worten: „Jedes Wollen will den Uebergang eines gegenwärtigen Zustandes in einen andern." Aber gewiß, wenn H. mit solcher Erklärung anfängt, so hat er etwas anders in seinem „Wollen" als nur dies: die Ursache einer Bewegung zu sein. Ob man wohl sagen kann: Die Uhrfeder als Ursache der Bewegung will den Uebergang des gegenwärtigen sieben Uhr Zustandes in den andern, den acht Uhr Zustand? Und so zeigt sich, wie H. bei seiner ganzen Untersuchung den Willen nicht in seiner vorher erst „gereinigten" oder verallgemeinerten Form festhält, sondern als ein bewußtes, ein überlegendes Thun. Hartmann fährt nun consequent weiter: „Dieser „andere" noch nicht seiende Zustand muß aber jedenfalls als ideale Möglichkeit bereits im gegenwärtigen Zustand liegen; er muß als Ziel, als Endpunkt des Wollens bereits in diesem liegen; dieser idealiter, nicht schon realiter, in ihm liegende Zustand ist also als „Vorstellung" in ihm enthalten; daher schon Aristoteles sagt: Kein Wollen ohne Vorstellung." Gewiß, dies heißt auf deutsch: Kein Wollen ist bloße Kraft, sondern jedes Wollen eine bewußte Kraft." Hartmann aber, welcher hier (S. 92) dem Schopenhauer gegenüber behauptet, neben dem Willen sei auch die Vorstellung Princip der Welt, sagt hiermit selbst, Früherem widersprechend, der Wille sei mehr als Kraft, er sei bewußte Kraft. Er fährt fort: „Denn ein Wille, der nicht dies oder jenes will, ist nicht; nur durch den be-

stimmten Inhalt erhält der Wille die Möglichkeit der Existenz, und dieser Inhalt ist die Vorstellung. Indem also der Wille das idealiter in ihm seiende realiter macht, ist er die Form der Causalität von Idealem auf Reales; er ist nichts als Wirken, Thätigsein, reines aus sich Herausgehen, während die Vorstellung reines Beisichsein und Insichbleiben ist. Daraus folgt aber auch, daß die Vorstellung, wenn sie nach außen wirkt, nicht ohne Willen wirken kann, wie ebenfalls schon Aristoteles sagt, während neuere Physiologen die Vorstellung ohne Weiteres physiologische Wirkungen hervorbringen lassen." Wir sehen, wie H. durch diese ganze Untersuchung nur wieder zurückbeweist, was er früher als unrichtig hinstellte.

Der Wille ist eben keine bloße Kraft; er existirt nur da, wo die Kraft einen Inhalt, ein Wissen realisirt. Ist aber deshalb der Wille die Causalität vom Idealen auf das Reale? Wir können ebensogut sagen, der Wille ist die Causalität vom Realen auf das Ideale. Denn wir wissen seit Kant, daß der Geist, das Ich, es ist, welches die Welt auffaßt, daß also der Geist, kraft seiner Existenz, aus seiner Realität das Wissen oder die Idealität sich erringt. So ist also dies Wissen, dies wissende Wesen als existirend ein reales Wesen; aber dies reale Wesen ist von der Seite des Erkennens und Wissens her betrachtet auch ein ideales Wesen, das wir als geistiges Wesen bezeichnen. Aus dieser seiner Idealität heraus bestimmt sich denn dies reale Wesen dazu, seinen Inhalt nach Außen, in der Außenwelt zur Erscheinung zu bringen oder, wie man sagt, zu verwirklichen, sein Inneres zu bethätigen. Es ist der Gegensatz von Wissen und Thun, von Weisheit und Schöpfung, der hier am geistigen Wesen zur Erscheinung kommt, und der durch die Freiheit des bewußten Wesens bedingt ist. Auch in seiner Innenwelt, in seiner Gedankenwelt kann das reale Wesen ein reiches Leben verwirklichen, wenn sein Wollen sich begnügt, in diesem Denkerleben, in der bloßen Wissenschaft zu verharren; aber sein Wollen

kann auch heraustreten aus diesem Innenleben und die Idee zur That gestalten in der Außenwelt, oder kann mit seinem Wissen sich in thätigen Verkehr mit der Außenwelt setzen und verbleiben wollen. Aristoteles hat daher Recht zu sagen: „Kein Wollen ohne Vorstellung, keine Vorstellung ohne Wollen", weil es eben ein und dasselbe Wesen ist, welches weiß und will, welches in Wissen und Wollen sich bethätigt. Und wenn die neuere Physiologie wirklich die Vorstellung ohne Weiteres physiologische Wirkungen hervorbringen läßt, so hat sie ein Recht dazu, denn die Ohrfeige, die beschimpfend einen Menschen trifft, dringt nicht anders in dessen Inneres ein, als die Schmachforderung eines Volkes in das Innere des andern; beides wird erregend aufgenommen von einem empfindenden, fühlenden Wesen, das als reale Macht der Außenwelt entgegentritt, in welcher Form auch letztere sich kundgiebt.

Was folgert aber Hartmann aus diesem Zusammensein von Wille und Vorstellung? Nicht dies, daß seine Sprachreinigung des Willens unrichtig, daß Wille etwas anders als bloße Kraft ist, sondern er sagt (S. 95): „Dadurch läßt sich dem Unterschied von bewußtem und unbewußtem Willen näher treten. Ein unbewußter Wille ist ein Wille mit unbewußter Vorstellung als Inhalt; ein Wille mit bewußter Vorstellung als Inhalt wird uns immer bewußt werden. Wenn hiermit der Unterschied von bewußtem und unbewußtem Willen auch nur auf den ebenso schwierigen Unterschied von bewußter und unbewußter Vorstellung zurückgeführt ist, so ist damit doch schon wesentliche Vereinfachung des Problems erreicht." Dagegen ist zu sagen, daß ein Wille mit unbewußter Vorstellung nichts ist als eine Kraft, die wie die Kraft der Uhrfeder nach der Vorstellung des Uhrmachers ihre Wirkung vollziehen muß. Es ist zu sagen, daß, wenn bewußter und unbewußter Wille und bewußte und unbewußte Vorstellung gleich schwere Unterschiede sind, daß dann noch keine Erklärung da ist, wenn die eine Unklarheit durch die andere, das eine Ungewußte durch das andere ersetzt wird.

Wenn ein Empfindungsnerven gereizt wird, so kann dieser Reiz auch die Reizung eines Bewegungsnervens veranlassen, wie die Hustenbewegung erfolgt beim Verschlucken. Man nennt dies Reflexwirkung im thierischen Körper, und es wird nach dem Vorhergehenden nur consequent sein, wenn Hartmann, weil diese Bewegungen, wie er sagt, als zweckmäßig sich nicht mechanisch erklären lassen, wieder ein unbewußtes Mittelglied für nothwendig behauptet. Wir haben ja schon gesehen, daß ihm im ganzen Organismus verschiedene Nervencentra mit unbewußtem Willen und unbewußter Vorstellung enthalten sind, so daß, wenn der Ganglienwille das Herz contrahiren will, „die Vorstellung dieser Contraction zwar für das Hirn unbewußt, aber für das Ganglion wahrscheinlich bewußt ist (S. 93); zur Contraction gehört aber auch die Vorstellung von der Lage der Nervenenden, und diese Vorstellung muß unbewußt gedacht werden. In dieser Weise sind denn auch die Reflexwirkungen als durch das unbewußte Mittelglied bewerkstelligt zu erklären: „sie sind Instincthandlungen der untergeordneten Nervencentra, d. h. sie sind absolut unbewußte Vorstellungen, welche die Entstehung des für das betreffende Centrum bewußten, für das Gehirn aber unbewußten Willens der Reflexwirkung aus der in demselben Sinne bewußten Perception des Reizes vermitteln (S. 110)."

Wir sehen, H. erklärt die Reflexbewegung, wie die willkürliche Bewegung. Bei letzterer war das Unbewußte die causale Vermittlung zwischen Vorstellung und Wille; bei ersterer ist das Unbewußte die Vermittlung zwischen Empfindung und Bewegung. Diese gleichmäßige Erklärung ist consequent, da ja die Empfindung vom vorstellenden Wesen empfunden und die Bewegung in der Regel vom vorstellenden Wesen gewollt wird. Die Entgegnung wird daher der früheren ebenfalls gleich sein; doch scheint es zweckmäßig, erst Vierordt wieder anzuführen, da er als Physiologe von Fach wohl soviel Autorität ist, wie

der Nichtfachmann Hartmann. Vierordt sagt a. a. O. S. 94: „Die Reflexbewegungen bieten den Character der Zweckmäßigkeit. Man nimmt an, das specielle Reflexcentrum sei so gebaut, daß Reizung einer bestimmten sensibelen Stelle mit Nothwendigkeit in Erregung gewisser motorischer Fasern umschlägt, und dadurch eine einheitliche Bewegung auslöst. Ein solcher Mechanismus bedarf weder der bewußten Mitwirkung der Seele, noch vorhergegangener beabsichtigter Muskelübung, wie die Reflexbewegungen des Fötus und Neugebornen überzeugend beweisen. Scheinbar anders verhält es sich bei manchen andern Reflexbewegungen. Ein geköpfter Frosch, dessen Hinterfuß mit einer Säure berührt wird, macht mit dem andern Hinterfuß hastige Anstrengungen zum Wegwischen der Säure, wobei bestimmte Muskeln verwendet werden. Nach Durchschneidung der Nerven dieser Muskeln wurden andre Muskeln in Anspruch genommen (Pflüger). Hat schon das erste Wegwischen das Ansehen einer gewissen „Ueberlegung", so liegt im zweiten Falle eine solche Annahme scheinbar noch näher. Aber alle diese Bewegungen, und das ist characteristisch für dieselben, geschehen unwillkürlich." Wir citirten die Worte des Fachmanns, weil sie vom Mechanismus reden und wir dem Philosophen Hartmann gegenüber keinen Grund sehen, trotz der Zweckmäßigkeit hier nicht von Mechanismus reden zu dürfen. Ja H., der überall Zweckmäßigkeit nachweisen will und grade den Organismus als einen zweckmäßig eingerichteten behauptet, der müßte um so mehr das Ineinandergreifen des Einen ins Andere, des Theils in das Ganze anerkennen, so daß die Störung und Erregung des einen Theils sofort die eines andern unmittelbar oder mechanisch zur Folge haben muß. Nun wissen wir überdies, daß kein irdisches Wesen der Grund seiner selbst ist; jedes bewußte Wesen findet sich gestellt in eine Welt, die es nicht schuf, und findet sich gebunden an einen Organismus, der bei aller individuellen Freiheit, in der das bewußte Wesen sich fühlt und weiß, ihm als ein

gesetzmäßig geordnetes Ganze entgegentritt, das ihm als Schranke der Natur erscheint, und durch das allein es auf die Außenwelt zu wirken vermag. Ist es nun in einem solchen gesetzmäßigen Ganzen nicht grade der Natur der Sache gemäß, wenn ein Reiz eines Theiles einen entsprechenden Nebenreiz hervorruft? Braucht es dazu des Heinzelmännchens „Unbewußt"? Und ist es nicht, weil von Zweckmäßigkeit die Rede, grade der Natur der Zweckmäßigkeit entsprechend, wenn Störungen, die allein den leiblichen Organismus treffen, auch von diesem allein entfernt werden können, ohne erst auf die bewußte Entfernung durch den Willen warten zu müssen?

Wie die Reflexbewegungen, weil sie zweckmäßig sind, eine Wirkung des Unbewußten sein sollen, so natürlich auch die Naturheilkraft. Wenn ein Polyp Kopf und Arm verlor und wieder wachsen läßt, so soll es geschehen, weil die unbewußte Vorstellung von der Unentbehrlichkeit dieser Theile zum Leben die Grundursache des Erfolges ist. Aehnlich wird im organischen Bilden, im Aufbau und Entwickeln des thierischen und pflanzlichen Körpers die Thätigkeit des Unbewußten entdeckt, doch wollen wir nicht näher auf das Einzelne eingehen; wiederholt sich in jedem Weiteren nur das Dagewesene. Ebenso wollen wir nur darauf hinweisen, wie H., nachdem die Leiblichkeit völlig durchgegangen ist, seine Entdeckungsreise im geistigen Gebiete fortsetzt und überall das Unbewußte findet, wo er sich nicht anders zu helfen weiß, oder wo er will. Er findet es natürlich wirkend bei den s. g. Instincthandlungen im Menschen, aber auch hier werden wir vieles als Reflexhandlungen ansehen dürfen, die als Folge des gesetzmäßigen Organismus, als Folge der Wechselbeziehung der Organe zu einander natürlich sind und eben weil der Organismus da ist, sich bethätigen müssen, ohne erst der Hilfe eines Unbewußten zu bedürfen. Daß hierbei nicht jede Handlung mit voller Kraft ins Bewußtsein tritt und auch nicht zu treten braucht, ist Thatsache, aber nur wieder bedingt durch

jenes Verhältniß von individueller Freiheit zu der im All verbreiteten Gesetzmäßigkeit, wonach das bewußte Wesen sich als wahrnehmend und nach dieser Empfindung handelnd erfaßt und doch in eine Welt gestellt sieht, deren Form und Dasein es so wenig begründete, wie sich selbst. In vielen Fällen freilich ist zu sagen, daß da, wo namentlich sinnliche Handlungen durch instinctiven Zwang entschuldigt werden, all dies Thun ein vollbewußtes war, somit nicht ein instinctives Handeln, daß aber diesem Bewußtsein die Energie fehlte, sein Thun in den Schranken der von der Sitte gesetzten Formen zu halten, oder auch daß es aus Verachtung dieser Sittengesetze sich mit dem freien Laufe der Natur entschuldigt. Auch bei Bildung des Characters, bei Sittlichkeit, Aesthetik beansprucht H. da, wo Richtiges sich darstellt, die Sorgfalt des Unbewußten, auch hier aber dürfen wir mit größerem Rechte behaupten, daß all dieses bewußte Handlungen sind, geschehen nach Wahrnehmungen von Empfindungen und Gefühlen, geschehen in Schnelligkeit, sicherer Beherrschung (Antim. II. S. 291 ff.) der Verknüpfung vorliegender Momente, aus Tact oder Bildung, wenn auch dies Bewußtsein von Empfindungen und Gefühlen in der fühlenden, denkenden Persönlichkeit nicht von der Fertigkeit begriffsmäßiger Entfaltung des Gegebenen begleitet ist. Originell ist auch, daß bei allem Denken und Dichten das Unbewußte thätig sein soll; wenn jemand Worte, Reime sucht und nicht findet, da ist es der Kobold „Unbewußt", welcher aus seinem Schachte das Gewünschte hervorholt, so daß es der Suchende plötzlich und unerwartet, leicht und gut findet. Auch wenn Jemand bei aller bewußten Aufmerksamkeit einen falschen Weg einschlägt und endlich ermüdet ihn nicht fortsetzt, sondern zum Ausgangspunkt zurückkehrt, wo ihm völlig neue Ueberlegung das Rechte schnell zeigt, soll der Kobold thätig gewesen sein. Die ganze Geschichte aber ist nach H. voll des Unbewußten, und dessen Thätigkeit führt trotz der bewußten Handlungen der Menschen die Entwicklung nach einem bestimmten Ziel. Daß die Ziele

großer Männer, eines Alexander, eines Napoleon, nicht erreicht werden, daß sogar das Gegentheil ihres bewußten Willens producirt wird, daran ist nach H. das Unbewußte schuld; nicht aber der Kampf bewußter Menschen, wo die Masse mit ihrem Eigenwillen dem Eigenwillen der Großen entgegenkämpft. Auch Christus kam in die Welt, gesendet vom Unbewußten, um die Welt von Selbstsucht zu erlösen.

Wir kommen an anderer Stelle auf dies Gebiet sittlicher, geschichtlicher Entwicklung zurück; es war hier nur darum zu thun, der Vollständigkeit wegen alles anzudeuten, wo Unbewußtes entdeckt werden kann, und da genügt es einstweilen, auch nur anzudeuten, wie im letzten Beispiel das Unbewußte zu dem wird, was man sonst als Vorsehung, Vater des Weltalls bezeichnet. Hartmann aber faßt nun am Schlusse seiner inductiven Betrachtung der Einzelheiten im Leben den Werth des Unbewußten noch einmal zusammen (S. 327). 1) Es bildet und erhält den Organismus, bessert seine Schäden wieder aus und vermittelt seinen Gebrauch für den bewußten Willen. 2) Es giebt im Instincte jedem Wesen, was es braucht und wozu bewußtes Denken nicht ausreicht. 3) Es erhält die Gattungen durch Geschlechtstrieb und Mutterliebe, veredelt sie durch die Auswahl in der Geschlechtsliebe, und führt die Menschengattung in der Geschichte unverrückt dem Ziele ihrer möglichen Vollkommenheit zu. 4) Es leitet die Menschen oft durch Ahnungen und Gefühle, wo sie sich durch bewußtes Denken nicht zu rathen wußten. 5) Es fördert den bewußten Denkproceß durch seine Eingebungen und führt in der Mystik die Menschen zur Ahnung höherer, übersinnlicher Einheiten. 6) Es beglückt die Menschen durch das Gefühl fürs Schöne und die künstlerische Production.

Soweit geht die inductive Wissenschaft bei Hartmann; es ist nun Zeit, zu sehen, wie er diesen Allerweltskobold metaphysisch begründet.

Zweiter Vortrag.

Natur und Bestand des Unbewußten.

Wir sahen, wie Hartmann, alle Erfahrungen des Lebens betrachtend, überall ein Etwas gefunden hat, das hier Finger hebt, dort Krebsschäden ausbessert, dort zum Heil der Welt die Philosophie Hartmann's hervorruft. Er hat dies Etwas das „Unbewußte" genannt, und sagt von ihm in der Einleitung (S. 3): „Am Begriff der unbewußten Vorstellung ist kein Anstoß zu nehmen, wenn er auch für den Anfang wenig positive Bedeutung hat; der positive Inhalt des Begriffs bildet sich erst im Laufe der Untersuchung; vorerst genüge es, daß damit eine außerhalb des Bewußtseins fallende unbekannte Ursache gewisser Vorgänge gemeint ist, welche den Namen Vorstellung deshalb erhalten hat, weil sie mit dem uns im Bewußtsein als Vorstellung Bekannten das gemein hat, daß sie wie jene einen idealen Inhalt besitzt, der selbst keine Realität hat, sondern höchstens einer äußeren Realität im idealen Bilde gleichen kann. Dem analog brauche ich den Collectivbegriff „das Unbewußte" zur Bezeichnung nicht des negativen Prädicates „unbewußt sein", sondern des unbekannten positiven Subjectes, welchem dieses Prädicat zukommt, speciell für „unbewußter Wille und Vorstellung" in Eins gefaßt."

Wir sehen, wie hier in der That das Unbekannte, das Ungewußte zum Bekannten, zum Gewußten wird, da es zur Erklärung von Unbekanntem, Ungewußtem dienen soll. Das, wie Kant es nennt, „für uns Unbewußte“ wird aus seiner Beziehung zum Menschen herausgerissen und als selbständige Macht hingestellt. Ein Verfahren, das einestheils so viel Werth hat, als wenn ich bei der Thatsache, daß wir im gewöhnlichen Leben gar nicht an unsre Glieder denken, daß nur bei momentanem Gebrauch von Hand und Fuß und Zahn, daß fast nur bei Krankheitsstörungen im Magen, in der Lunge, an den Zähnen u. s. w. diese Glieder bestimmter unsrem Geist gegenwärtig, also bewußt sind, als wenn ich deshalb sagen wollte: Hand, Fuß, Zahn, Magen, Lunge u. s. w. sind das „Unbewußte“. Ein Verfahren, das anderntheils gar keine Berechtigung hat. Denn wenn ich die Ursache nicht kenne, so ist sie mir in der That „unbewußt“; wenn ich aber dies „positive Subject als Ursache gewisser Vorgänge“ erkannte, wenn also diese Ursache mir nicht mehr „unbewußt“ ist, so hört sie, weil eingegangen in mein Bewußtsein, überhaupt auf, ein „Unbewußtes“ zu sein.

Kant, so vieldeutig auch seine unbewußten Vorstellungen sind, war wenigstens ehrlich genug, da, wo ihn die Grenze seines Wissens verließ, zu sagen: hier ist ein Ungewußtes, hier ist das „Ding an sich“, von dem wir nichts wissen können. Hartmann aber sagt: Dies Kant'sche Ungewußte ist ein Gewußtes, jedoch was es ist, wissen wir nicht, es ist eben das Unbewußte, das, was weder uns noch sich bewußt ist. Somit geberdet er sich auf der einen Seite, als spende er Wissenschaft, als lehre er ein Gewußtes, dasjenige, was den Erklärungsgrund des Seins abgeben soll, auf der andern Seite aber entzieht er seine Spendung wieder, denn das, was ein Gewußtes sein soll, verbleibt das, von dem nichts auszusagen ist, also auch nicht, ob es wirklich die Macht ist, die alles bewirken soll.

In den angeführten Worten Hartmann's zeigt sich sofort

die Macht aller abstracten Philosophie und die der seinigen besonders. Denn wenn H. sagt: „Die unbekannte Ursache heißt Vorstellung, weil sie wie unser Bewußtsein in der Vorstellung einen idealen Inhalt hat", so kann nur die Abstraction das Verhältniß etwa in der Weise auffassen, daß die „Ursache" den „idealen Inhalt" habe, wie der Laternenpflock die schwarz-weiße Farbe. Eine Anschauung, von der man denken sollte, daß sie nur zu Locke's Zeit möglich gewesen wäre, wo man annahm, daß die Vorstellungen auf dem leeren Papier der Seele sich abklatschten, also gleichsam Photographien seien. Eine Anschauung, die aber seit Kant unmöglich ist. Nach ihm ist es das Ich, welches die Welt auffaßt, wie es in seinem Vermögen liegt, und welches den idealen Inhalt als selbsterworbenen Besitz in seinem Inneren hat, so daß es nur als wissendes reales Wesen mit der Außenwelt in Verkehr tritt. Und deshalb kann auch jene „unbekannte Ursache" jenen „idealen Inhalt" nur „haben", indem sie ihn selbstthätig festhält, indem sie ein wissendes, also bewußtes Ding ist. Es ist daher falsch, wenn H. sagt, der ideale Inhalt habe keine Realität. Er hat Realität, weil er besessen wird, Besitz ist, weil er bethätigt wird von einem realen Wesen.

Diese Bemerkung führt uns denn in das metaphysische Gebiet ein, in die Frage: was das Unbewußte eigentlich ist. Durch die seitherige inductive Methode hatte sich, wie H. sagt (S. 3): „Alles nach dem Einen gedrängt und hingezogen, es krystallisirte gleichsam in jedem Capitel ein Stück mehr von der Welt um diesen Kern herum, bis es zur All-Einheit erwachsen das Weltall umfaßt und sich plötzlich zeigt als Spinoza's Substanz, Fichte's absolutes Ich, Schelling's absolutes Subject-Object, Plato's und Hegel's absolute Idee, Schopenhauer's Wille u. s. w."

Offenbar, wenn jemand sagen würde: in Europa, in Australien, in Africa, in America, in Asien sind Spuren menschlicher Thätigkeit; von der menschlichen Thätigkeit ist überall nichts anders auszusagen, als daß es menschliche Thätigkeit ist; wir

haben daher in all diesen Ländern ein einiges Wesen nachgewiesen, das überall thätig ist; man würde solchen Schluß wenigstens werthlos erachten. Hartmann aber macht in der That solchen Schluß. Weil überall ein Etwas gefunden wurde, von dem nichts anders zu sagen war, als daß es „unbewußt" sei; weil kein Grund vorhanden wäre, verschiedene Unbewußte anzunehmen, so ist ihm überall dasselbe Unbewußte als einheitliche Ursache in den verschiedenen Erscheinungen thätig. Er beseitigt also sofort den Polytheismus durch die apodictisch hingestellte Behauptung der Einen Ursache im All, des Monotheismus. Als Eigenschaften dieses inductiv gefundenen einheitlichen Wesens giebt denn H. zu Anfang der Metaphysik des Unbewußten S. 336 u. f. folgende an:

1) Das Unbewußte erkrankt nicht, denn Krankheitserscheinungen sind Reactionen von Innen heraus gegen Störungen, die von Außen eindrangen. 2) Das Unbewußte ermüdet nicht. 3) Das unbewußte Denken kann nur von unsinnlicher Art sein, denn alle bewußte Vorstellung hat die Form der Sinnlichkeit. Wir können uns daher auch keine Vorstellung machen, wie das Unbewußte denkt; wahrscheinlich nur werden in der unbewußten Vorstellung die Dinge vorgestellt, wie sie an sich sind; denn kein Grund ist da, warum es anders sein sollte. 4) Das Unbewußte schwankt und zweifelt nicht, es braucht keine Zeit zur Ueberlegung, sondern erfaßt momentan das Resultat in demselben Moment, wo es den ganzen logischen Proceß, der das Resultat erzeugt, auf einmal und nicht nach einander, sondern in einander denkt, was dasselbe ist, als ob es ihn gar nicht denkt, sondern das Resultat unmittelbar in intellectualer Anschauung mit der unendlichen Kraft des Logischen hin — sieht. 5) Das Unbewußte irrt nicht, denn wo Irrthümer des Instincts vorkommen, geschieht es aus Ertödtung des Instincts durch naturwidrige Gewöhnung. (Aber läßt sich das Unbewußte ertödten?) Und wenn ein Huhn irrthümlich auf un-

tergelegten Kreidekugeln brütet, so irrt auch hier der Instinct nicht, denn das Unbewußte functionirt nach H. richtig auf den Ruf der Vorstellung in der Henne. Diese bewußte Vorstellung der Henne aber ist falsch und verleitet zu falschem Ruf des Unbewußten. Dies aber hätte nach H. viel zu thun, wenn es, dienstbar dem Rufe, auch noch dem Rufenden klar machte, daß er Unsinn treibe. (Was soll man nun freilich von der Weisheit und Zweckmäßigkeit eines Dinges halten, das wissentlich oder aus Faulheit eine Dummheit vollführen hilft? Wozu es anrufen, wenn es nur dann Vernünftiges verwirklicht, wenn es vom Bewußtsein zum Vernünftigen gerufen wird?) 6) Das Unbewußte ist ohne Gedächtniß; denn es braucht keines, da es alles, was es zu einem bestimmten Falle braucht, implicite in einem Momente mitdenkt; es hat daher keine Erfahrungen zu sammeln, um vergleichen zu können. 7) Im Unbewußten ist Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit verbunden; es kann nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird, und nichts vorgestellt werden, was nicht gewollt wird; im Bewußtsein dagegen kann zwar auch nichts gewollt werden, was nicht vorgestellt wird, aber es kann Etwas vorgestellt werden, ohne daß es gewollt würde: das Bewußtsein ist also die Möglichkeit der Emancipation des Intellectes vom Willen."

So der Anfang von Hartmann's metaphysischer Bestimmung des „Unbewußten"; aber wir sehen, wie er hierbei die inductive Methode der Entdeckung des Unbewußten eigentlich nur fortsetzt. Nicht aus dem Wesen des Unbewußten heraus entwickelt er dessen Eigenthümlichkeiten; er deducirt und beweist nicht im Zusammenhang, was mit Nothwendigkeit dieser ersten Ursache des Seins und Werdens für wesentliche Bestimmungen beigelegt werden müssen, sondern inductiv geht er zu Wege; aber wenn die sieben Eigenschaften hergezählt sind, weiß man nicht, warum nicht noch andere folgen. Wo aber kommen überhaupt diese sieben Eigenschaften her? Denn H. sagt ja doch: „Das Unbe-

wußte ist eben das Unbewußte, es läßt sich von ihm nichts aussagen, da wir bewußt sind."

Da sich zeigen wird, daß überall da, wo von dem Unbewußten Verständliches ausgesagt wird, man auch grade so gut vom biblischen Gott reden kann, so kann man vielleicht sagen, die Siebenzahl Hartmann's stamme unbewußt aus der Bibel, wo sie, wenn von Gottes Wesen die Rede, oft, z. B. Sachar. I, 1—4, genannt ist und wo in Offenb. Joh. V, 6 gradezu von den „sieben Geistern" Gottes gesprochen wird. Man findet darin verkündet, daß sich Gottes Wesen in siebenfacher Machtentfaltung offenbare, daß von ihm ausgehe (Jesaias XI, 2): der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Raths und der Stärke, der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn. (Vergl. Franz Delitsch, bibl. Psychologie. II. Aufl. S. 45 ff.)

Fragen wir nun, wie Hartmann überhaupt die Eigenschaften seiner Gottheit auffindet, so ist daran zu erinnern, daß es gewisse Theologen giebt, die da sagen: „Wir können von Gott nichts wissen, weil wir endliche Wesen sind, Gott aber unendlich ist." Da sagen denn andere Menschen: „Weil wir von Gott nichts wissen können, so giebt es für uns keinen Gott, wir können auch ohne ihn sittliche Menschen sein." Andere aber sagen: „Weil wir nicht wissen können, müssen wir glauben." Und nun legen sie Gott lauter Eigenschaften bei, welche durch die Vernunftsprache verkündet, durch die Vernunft begriffen und von vernünftigen Menschen gewußt und oft in Treue festgehalten werden. Diese Eigenschaften aber sind nur das Gegentheil von dem, was man an uns Sterblichen tadelt oder beklagt. Gott ist hiernach ewig, unendlich, vollkommen; Gott ist hiernach ein einiges Wesen, weil der Mensch ein Doppelwesen sein kann, insofern er heute gut, morgen böse handelt. Gott ist untheilbar, weil der Mensch geviertheilt werden kann, u. s. w. Grade so macht es Hartmann. Wir erkranken, ermüden, wir schwanken,

zweifeln, irren, haben schlechtes Gedächtniß und denken in Bildern oder in den von der Sinnenwelt abstrahirten Begriffen u. s. w. Wenn man nun das Gegentheil von all diesem aussagt, so kann man mit Hartmann die Eigenschaften des Unbewußten inductiv auffinden; natürlich ist zu sagen: Das Unbewußte krankt nicht, irrt nicht, schwankt nicht, zweifelt nicht, braucht sich mit Gedächtniß nicht zu plagen; und weil des Menschen Wünschen so oft unerfüllt bleibt, so ist bei dem Unbewußten das „Tischchen deck' dich!“ stets zur Seite, „vorstellen und wollen ist eins“, und das „Wollen“ ist nach H. gleich dem „Thun und Haben“. Weil wir Menschen ferner beim begrifflichen Denken oft so langsam denken, so durchdenkt das Unbewußte „Alles in Einem“. In letzterer Hinsicht freilich macht es Hartmann's Unbewußtes grade so, wie der selbstbewußte Chinese Confucius, der, wie wir bereits anderwärts anführten (Bd. II. S. 307), sagte: „Ich durchdringe Alles in Einem“. Wie wir hiermit das Thun des Unbewußten mit dem des Bewußten, des selbstbewußten Menschen, zusammenbringen können, so unterläßt H. selbst diese Zusammenstellung nicht. Er sagt S. 555, wobei wir erwähnen, daß er die intellectuelle Anschauung, dies „Alles in Einem Sehen“ sehr gern mit dem somnambülen Hellsehen zusammenstellt: „Wir können nicht umhin, dem Unbewußten erstens absolutes Hellsehen (welches dem theologischen Begriffe der Allwissenheit entspricht), zweitens eine zweifellose und unfehlbare logische Verknüpfung der umfaßten Data und möglichst zweckmäßiges Handeln im möglichst angemessenen Moment (theologisch mit der Allwissenheit vereinigt in Allweisheit), und drittens ein unaufhörliches Eingreifen in jedem Moment und an jeder Stelle (theologisch Allgegenwart, man müßte hinzufügen allzeitliche Allgegenwart) zuzuschreiben.“

Nun kann man fragen, wenn dieses Unbewußte nichts anders ist als der Gott der Christenheit, der, weil er „unbegreiflich“ heißt, ebensogut ein „Unbewußtes“ ist und der bei seiner Allgegenwart, wenn auch nur aus freigewollter Liebe, jedes Haar

auf dem Kopfe schützt, während das Ungewußte sogar nothwendig jeden Finger heben muß, man könnte fragen: „Wozu die Mühe der Entdeckung des Unbewußten? Warum nicht bleiben beim alten Gott?" Die Antwort ist: weil es so die Mode der Zeit verlangt. Noch hat sich die Philosophie nicht völlig befreit von dem Engsinn, in den sie durch ihre Opposition gegen eine engsinnig herrische Theologie gerieth. Diese verwarf die geistigste Waffe des Menschen: die Vernunft, und nannte sie das nur Irrthum Aufstellende. Die Philosophie dagegen verwarf zur Revange die höchste Idee der Theologie: den Gottesbegriff, und nannte die Persönlichkeit Gottes den engsten, schrankenvollsten Begriff. Als ob wir Menschen einen höheren Begriff kennten, als den der Persönlichkeit! Als ob wir nicht eben deshalb uns geadelter fühlten, wie die Thiere, weil wir Personen sind, d. h. uns selbst bestimmen können nach unsrem Wissen, unsrer Einsicht! Als ob wir ein freieres Wesen kennten, als das Persönliche, „das über sich selbst Herr ist, über sich verfügt und weiß, daß es über sich verfügen kann und will. Es ist das Sichindergewalthaben, vermöge dessen es mit sich anfängt, und weiß, daß es das mit sich anfangen kann, wozu es sich wissend und wollend bestimmt" (Fock, das Wesen Gottes I, S. 176). Dieser Begriff eines sichindergewalthabenden Wesens, das sich selbstbestimmend die Ursache ist vom vernünftig gesetzlichen Dasein, enthält gewiß die wenigste Schranke. Und wenn H. sagt, dies, „daß er das All-Eine zur unbewußten Intelligenz gemacht, daß er ihm die Persönlichkeit abgesprochen habe, sei in der That der einzige Unterschied desselben von dem Gotte desjenigen Theismus oder Monotheismus, bei welchem die Welt nicht Gott entgegengesetzt, sondern ihm immanent ist" (S. 488); wenn er dann weiter (S. 479) von „anthropathisirender Verkleinerung Gottes" spricht, so ist gewiß, daß sein Gott erst recht anthropathisirend ist, weil er ihm nur menschliche Eigenschaften giebt, aber in ideellster, vollkommenster Form.

Seit die industriehebende Naturwissenschaft eine Macht wurde und man die „Natur“ auf den Thron Gottes hob, seit auch in neuerer Zeit der Eifer von Geistlichen gegen diese Naturwissenschaft wieder mächtig anschwoll, da wuchs auch wieder die Mode gegen den persönlichen Gott, und es heißt Fortschritt und Bildung: das Persönlichkeitsprincip aus der ersten Ursache der Welt zu entfernen. Bewußt oder unbewußt folgte H. diesem Strome der Zeit, und um so mehr, als er der Ansicht derer ist, die da meinen, wo eine Schöpfung durch Gott angenommen würde, da sei eine Zweiheit, ein Dualismus: Gott und Welt. Als ob Gott nicht ebenfalls das Eins wäre, aus dem das All, die relativ selbständige Welt entstanden; als ob er nicht, als die Kraft, welche durch freien Willen dies All der Welt zum Werden verwirklichte, auch die Macht hätte, dieses „Gewordene“, diese „Natur“ wieder aufzuheben, so daß nur wieder dies Eins zurückbleibe, dieser geistige Gott nämlich, der, weil er als Ursache des Alls in Wirklichkeit die Totalität aller Kräfte in sich trägt, auch die Möglichkeit ist zur Entfaltung der „Natur“. Freilich meinte man seither, daß Gott nicht von Haus aus Geist gewesen, daß er erst durch seine Selbstunterscheidung von dieser Welt Geist geworden sei, und so faßte man die Schöpfung der Welt als eine Beschränkung auf, die nothwendig war, wenn Gott werden konnte, was er wollte; allein er war Geist von Ewigkeit an, als ein sich wissendes und in seinem Inhalt sich selbst sich bestimmendes Wesen, und er ist Geist geblieben, als er in freier Selbstbestimmung den Ideeninhalt als äußere Welt verwirklichte, und er wird Geist bleiben, als freiester Herr über sich selbst und als Macht über den durch freie Selbstbestimmung sein Inneres bildenden und den durch freies Wollen in äußerer Schöpfung entfalteten Inhalt.

Sehen wir nun, wie Hartmann, um die vermeintliche Schranke der Persönlichkeit und um den vermeintlichen Dualismus einer Schöpfung zu vermeiden, auf seine Weise den Mode

gewordenen unpersönlichen Monismus entwickelt. Sein Unbewußtes ist, wie wir wissen, das All-Eine, das überall wirkende Wesen der Welt, das Einzige, Untheilbare; aber nun muß man natürlich mit Hartmann (S. 537) die Frage aufwerfen: „Wenn das in der Welt erscheinende Wesen ein einziges, untheilbares ist, woher kommt dann die Vielheit der erscheinenden Individuen? wie ist sie möglich?" Seine Vorgänger im Monismus hätten die Frage, sagt Hartmann, meist unberücksichtigt gelassen. So hätte Spinoza, dem die Eine Substanz, — welche man auch das „Unbewußte" nennen kann, weil von ihr ebenfalls nichts Bewußtes auszusagen ist —, das All und Eine bildete, aus welchem die Einzeldinge entstanden, dogmatisch die Individuen für Modi, für Art und Weisen der Einen Substanz erklärt, ohne anzugeben, wie die Modi aus der Substanz sich entwickeln. Aus diesem Grunde ging sein Nachfolger Leibnitz sofort von der Vielheit aus, wie denn auch in neuerer Zeit auf Schelling und Hegel, welche nach H. die Vielheit aus der Einheit nicht begründeten, ein Herbart folgte.

Hartmann nun, um dies Zurückschlagen des Monismus in Pluralismus zu verhindern, geht daher tapfer der Frage zu Leibe: „Wie ist Individuation nach monistischen Principien möglich?" Ihm ergiebt sich (S. 539) nach seinen „bisherigen Resultaten die Lösung der Frage ohne Mühe. Allgemein gesprochen lautet die Antwort: Die Individuen sind obectiv gesetzte Erscheinungen, es sind gewollte Gedanken des Unbewußten, oder bestimmte Willensacte desselben; die Einheit des Wesens bleibt unberührt durch die Vielheit der Individuen, welche nur Thätigkeiten, oder Combinationen von Thätigkeiten des Einen Wesens sind." Er fährt fort: „Aber grade damit diese allgemein gehaltene Antwort plausibel wird, muß man ins Einzelne gehen, und sich noch einmal vergegenwärtigen, durch welche Combination welcher Thätigkeit ein Individuum entsteht, und inwiefern jedes Individuum nothwendig von jedem andern verschieden,

also einzig sein muß." Schwerlich aber dürfte der gemeine Mann nöthig haben, in's Einzelne zu gehen, um Hartmann's Entdeckungen plausibel zu finden; denn dem Juden, Christen Muhamedaner sind die Individuen immer gewesen: objective Erscheinungen, gewollte Gedanken Gottes, eine Vielheit durch welche Gottes Einheit unberührt bleibt. Was lehrt H. also Neues?

Verfolgen wir nun weiter, wie H. das Viele aus dem Einen entstehen läßt. Die Erfahrung hat ihn gelehrt, daß es Steine, Pflanzen, Thiere giebt und „daß alles höhere aus Individuen niederer Ordnung entsteht unter Hinzutritt neuer, auf das Resultat der Zusammensetzung gerichteter Thätigkeiten des Unbewußten; mit den Individuen niederster Ordnung ist daher zu beginnen und dies sind die Atome. Nach dem jetzigen Standpunkte der naturwissenschaftlichen Hypothesen sind aber nur zwei verschiedene Arten von Individuen, Abstoßungs- und Anziehungskräfte zu unterscheiden, innerhalb jeder dieser Gruppen findet zwischen den Individuen völlige Gleichheit statt, mit alleiniger Ausnahme des Ortes." Hier gilt es, nochmals daran zu erinnern, daß wir es bei Hartmann mit der abstractesten aller abstracten Philosophien zu thun haben. Hegel entwickelt einmal in seiner Phänomenologie: Wenn ich zwei Bäume sehe, kann ich den einen als diesen und den andern als jenen auffassen; ich kann aber auch umgekehrt den anderen zum diesen und den einen zum jenen machen. Daraus folgt ihm denn, daß das eine ist, was das andere ist, daß das dieses gleich dem jenes ist. In diesem Beispiel hat die Gleichsetzung noch ein gewisses Recht, denn sie zeigt die Willkür des Namengebers, der nur zufällig das eine zuerst, das andere zuletzt nennt. Hartmann aber übergipfelt den Hegel noch, er sagt: Sonne und Erde sind zwei Kräfte, von denen sich nur sagen läßt, daß sie Anziehungskräfte sind, sie sind also völlig gleich, sie sind dasselbe mit Ausnahme des Ortes. H., indem er Sonne und

Erde als gleiche Kräfte identificirt, übersieht also den Unterschied in der Quantität der Kraft, die Größe bei der Sonne, die Kleinheit bei der Erde; er will sie nur durch den Ort verschieden sein lassen. Aber selbst diesen Unterschied raubt er ihnen, denn er fährt nach obigen Worten fort (S. 539): „Weil die Atomkräfte A und B auf dieselben andern Atome verschieden wirken, nur dadurch sind sie verschieden, und weil die Wirkungsrichtungen von A und die Wirkungsrichtungen von B sich in je einem Punkte schneiden, drückt man auch wohl diese Verschiedenheit kurz so aus: A und B nehmen verschiedene Orte ein, während doch strenggenommen die Kraft gar keinen Ort einnimmt, sondern nur ihre Wirkungen sich räumlich unterscheiden". Gewiß, das ist noch abstracter wie Hegel; denn die Behauptung, daß die Sonnenkraft, daß die Erdkraft keinen Ort einnehmen, wird Niemand machen, der die realen Dinge im Auge hat; nur wo man auf die Worte allein achtet, da ist solche Behauptung möglich. Und wenn man sagt: die Kräfte unterscheiden sich nur durch ihre Wirkungsrichtungen räumlich von einander, so ist damit auch ein Ort wieder eingeschmuggelt, denn die Wirkungsrichtungen unterscheiden sich nur dadurch räumlich von einander, daß ihre Anfangspunkte, ihre Kraftsitze räumlich getrennt sind, also verschiedene Orte einnehmen. Hartmann aber fährt fort: „Hier ist also die Anwendung der oben allgemein gegebenen Antwort an sich klar und verständlich: Das Unbewußte hat gleichzeitig verschiedene Willensacte, welche sich durch ihren Vorstellungsinhalt insofern unterscheiden, als die räumlichen Beziehungen ihrer Wirkungen verschieden vorgestellt werden. Indem aber der Wille seinen Inhalt realisirt, treten diese vielen Willensacte als eben so viele Kraftindividuen in die objective Realität; sie sind die erste, primitive Erscheinung des Wesens". So Hartmann; aber nun kann man in der That darüber streiten, was denn weniger dogmatisch gesagt sei; Spinoza's Satz: Die absolute Substanz hat gleichzeitig verschiedene Modi; oder

Hartmann's Satz: Das Unbewußte hat gleichzeitig verschiedene Willensacte. Jedenfalls ist das Recht, den Besitz an Modis auszusagen so groß, wie das, den Besitz von Willensacten zu behaupten. Und H. behauptet diesen Besitz gleichzeitiger Willensacte nur, weil er, so gut wie Spinoza Denken und Ausdehnung in der Welt sah, gleichzeitig verschiedene Zugkräfte wirkend sieht. Der Vorwurf, welchen H. Spinoza macht, die Vielheit nicht begründet zu haben, ist ihm also zurückzugeben.

Hartmann sagt ferner (S. 538): „Für das Hegel'sche System ist unsere Frage nach der Vielheit geradezu eine der schlimmsten Blößen. Nach Hegel ist der Begriff die alleinige Substanz, es ist nichts außer dem Begriff, und der Naturproceß eine objective Begriffs-Dialectik. Andererseits giebt er selbst zu, daß der Begriff so wenig wie das Wort im Stande ist, das einzelne Dieses in seiner Einzigkeit zu erfassen, dieses Individuum, welches man als solches nur noch zeigen, nicht mehr beschreiben kann." Aber bleibt für H. nicht dieselbe Blöße? Wie kommt denn seine alleinige Substanz, das Unbewußte, dazu, verschiedene Willensacte zu haben? Kann nicht auch Hegel's Substanz verschiedene Begriffsbestimmungen haben, die bei der Selbstzersplitterung des Einen als individuelle Einzigkeiten aufgetreten sind? Hartmann sagt freilich: „Die dialectische Selbstzersplitterung des Eins in die Vielen giebt zwar die Vielheit als reinen Begriff, aber nicht die Vielheit als Accidenz realer Erscheinungen, denn nie würde Hegel die Selbstzersplitterung eines Thalers in viele Thaler oder Groschen behauptet haben, und so wenig wie auf diesen realen Fall wäre die Selbstzersplitterung des Eins auf eine Selbstzersplitterung einer Weltseele in viele reale Individuen anzuwenden. Die reale Vielheit ist mehr als der Begriff der Vielheit; es ist eine Summe von Individuen, deren keines dem andern gleicht, deren jedes ein Dieses, ein Namenloses, Einziges ist, jedes durch keinen Begriff mehr zu erreichen ist, sondern nur noch durch Anschauung." Aber

lassen sich nicht bei Hartmann dieselben Einwände machen? Führt seine Selbstzersplittterung des Unbewußten zur Erscheinung vereinzelter Bewußtseine? Ist nicht auch bei ihm die Vielheit der Welt „eine Summe von Individuen, von denen keins durch das Unbewußte mehr erreicht wird?" Und wird Hartmann bei seiner Behauptung: „nicht die Kräfte seien verschieden, nur ihre Orte und auch diese Verschiedenheit sei scheinbar", wird er zugeben, daß Sonne und Erde dasselbe und nicht örtlich verschieden gestellt sind? Auch ihm gegenüber ist daher zu behaupten, daß die Begriffe und die realen Einzelheiten verschieden sind; eine Behauptung, die er Hegel gegenüber freilich selbst ausspricht, aber um so weniger ist ihm zuzustimmen, daß das Einzelne ein Dieses, ein Namenloses sei, weil es weniger durch den Begriff, wie durch die Anschauung zu erreichen sei. Denn diese „Dieses", die Sonne, die Erde, der Sauerstoff, der Hund, der Adler sind keineswegs „namenlos", sondern gerade die concreten, die realen Wesen, die man über die abstracten Begriffe von Kraft, Ort u. s. w. nicht vergessen darf. Beim Festhalten dieser concreten Einzelheiten kann man freilich auch nicht zu jenem Widerspruch oder Gedankenkunststück Hartmann's kommen (S. 540): „Die Kräfte haben keinen Ort, sind aber auch nicht in einen mathematischen Punkt vereinigt". Ein Gedankenkunststück ist es sicher, zwei Dinge zu denken, die nicht an zwei Punkte oder Orte getrennt sind, aber auch nicht in einen Punkt vereint sind. Ein Kunststück ist es ferner zu sagen: „Nicht die Kräfte, nur ihre Wirkungen sind räumlich verschieden". Man könnte auch fragen, da nach H. aus Hegel's Begriff nur Begriffe, nicht Realitäten entstehen, bleiben denn da nicht auch „die gewollten Gedanken des Unbewußten" innerhalb des Unbewußten, und wie treten sie heraus mit dem Schein selbstständiger Realität? Die Volkslehre läßt daher die „gewollten Gedanken" noch verwirklicht, geschaffen werden; dadurch aber werden auch die Einzelheiten zu Realitäten, die ihren Ort einnehmen und

nach Maß und Gesetz bestimmt sind. Hartmann, um seinen Monismus festzuhalten, scheint sich diesen vermeintlichen Dualismus auszusprechen; obgleich er mit gewissem Recht Hegel vorwirft, Begriffe seien etwas anderes als Realitäten. Aber auch Hartmann verbleibt, wie wir sehen, im abstracten Begriff und kommt vom Unbewußten nicht heraus. Freilich wird er sich vertheidigen und sagen: Das Unbewußte ist Einheit von Vorstellung und Wille; der Wille ist das Reale, also brauchen die einzelnen Willensacte nicht erst zu Realitäten zu werden, sie sind es bereits. Aber dieselbe Vertheidigung kann auch Hegel machen. Auch dessen „absoluter Begriff" besitzt bei der Einheit von Denken und Sein, die Realität, das Sein in sich, und da er zugleich die niedere Durchgangsstufe, den Willen, zur Entwicklung in sich aufgehoben hat, so kann sich der reale Begriff differenziren wollen, so gut, wie das Unbewußte in seinen Willensacten.

Sind wir indessen hierdurch an dem Dualismus vorbeigekommen? An jener thatsächlichen Verschiedenheit von Begriff und anschaubarem Individuum? Von Wollen und That? Wir sahen freilich, daß das Unbewußte nach Hartmann stets einheitlich und gleichzeitig wolle und vorstelle; wir werden noch näher sehen, daß ihm wollen auch gleich thun ist, so daß also das Gedachte sofort auch gethan ist. Aber die Realität zeigt sich anders als die abstracten Begriffe Hartmann's. Nach diesem ist das ganze Werden und Entwickeln im Dasein ein Proceß zur Glückseligkeits-Erringung. Dieser Proceß ist eingeleitet und im Zaum gehalten von dem zweckmäßig waltenden Unbewußten; dieses wünscht, erstrebt, es will also das Heil, es stellt das Heil als Inhalt des Wollens sich vor, und trotz dieses Wollens ist die That des Heils nicht da und erst durch mühsamen Proceß zu erringen. Woher nun bei der behaupteten Einheit von Vorstellen und Wollen, bei der behaupteten Gleichheit von Wollen und Thun, der Unterschied von Gewolltem und

Noch-nicht-Gethanem? Woher der Dualismus von gewollten Einzelheiten, welche Realität erlangten und von gewollten Zielen, die noch keine Realität erlangten und nur in der Vorstellung blieben?

Wir sehen, daß Hartmann, so gut wie Spinoza, die Vielheit im Monismus nur dogmatisch behauptet, daß Hartmann, gerade wie Spinoza und Hegel, dem Monismus zu Liebe, den Dualismus von abstracten Begriffen und concreter Wirklichkeit, den Dualismus von Wollen und Thun nicht scharf genug festhält. Sehen wir nun ob er seinem Monismus zu Liebe den Dualismus von Geist und Materie zu beseitigen vermag. Hierbei ist denn seine Auffassung von Stoff, Materie und Kraft wichtig. Zusammenstellend die Resultate der Naturwissenschaft, ist es ihm zuerst (S. 425) „das Wahrscheinlichste, daß es Körperatome und Aetheratome giebt, die sich wechselseitig abstoßen, während die Körperatome sich anziehen; ferner, daß auf jedes Körperatom ein Aetheratom komme, die sich, absehend von der Kraftänderung mit der Entfernung, nur durch die positive und negative Richtung ihrer Kraft unterscheiden. Dächte man sich (S. 430) je ein Körperatom und je ein Aetheratom verschmolzen, so würde plötzlich alle Kraft aus der Welt verschwinden, denn die Gegensätze hätten sich neutralisirt. So sehen wir hier also das Auseinandergehen in einen polaren Dualismus, als das die materielle Welt erzeugende Princip."

Wir machen im Vorübergehen nochmals auf diese Dogmatik aufmerksam. Spinoza wußte aus der Induction, daß es Geist und Materie giebt, daher sagt er: diese Zwei sind die Modi des Einen. Hartmann lernt aus der Induction polare Gegensätze und sagt: diese Zwei sind Principien der Welt. Warum? Woher aber dieser Dualismus im Monismus? — Hartmann sagt weiter: „Alles löst sich somit in Anziehungskräfte und Abstoßungskräfte auf; hat nun das Atom sonst noch etwas als die Kraft? Hat es noch Stoff und was ist bei diesem

Worte zu denken?" so fragt H. und sagt (S.432): „die Gegenstände, welche Gesichtswahrnehmungen u. s. w. verursachen, besonders das, woran wir uns draußen stoßen, nennen wir Stoff oder Materie. Die Wissenschaft zeigt aber, daß alle Gesichtswahrnehmungen durch Aetherschwingungen, die Gehörswahrnehmungen durch Luftschwingungen, die Geruchs- und Geschmackswahrnehmungen durch chemische Schwingungen in unseren Sinnesorganen erregt werden, daß also alle diese Wahrnehmungen keinen Stoff, sondern eine Bewegung betreffen, zu deren Erklärung sie wiederum Kräfte supponiren muß, welche sich letzteren Endes als Aeußerungen von combinirten Molecular- und Atomkräften ausweisen. Sie zeigt ferner, daß alle Undurchdringlichkeit das Resultat der Abstoßung der Aetheratome sei, daß sie also Folge der Kraft sei, nicht aber dem Stoff als solchem inhärire. Alle Erklärungen der Naturwissenschaft beruhen auf Kräften; der Stoff oder die Materie bleibt dabei höchstens als ein im Hintergrund lauerndes Gespenst bestehen, das aber immer nur an den dunklen Stellen sich zu behaupten vermag, wo das Licht der Erkenntniß noch nicht hingedrungen ist. Niemals, so weit die Naturwissenschaft reicht oder reichen wird, kann sie zu Erklärungen etwas anderes brauchen, als Kräfte; wo sie heutzutage das Wort Stoff braucht, versteht sie darunter nur ein System von Atomkräften, ein Dynamidensystem, und braucht die Worte Stoff und Materie nur als unentbehrliche Summenzeichen oder Formeln für diese Systeme von Kräften."

Soweit ist eigentlich nichts Neues, denn seit Kant sind wir gewohnt, die Materie als Kräftesystem zu fassen. Zu betonen ist höchstens, daß Kant blos von Anziehungs- und Abstoßungskräften spricht, während Hartmann von Aetheratomen und Körperatomen spricht. Er fährt fort (S. 433): „Da für die Naturwissenschaft die Annahme der Kraft zu den Erklärungen genügt, so ist die Annahme eines Stoffes kein Bedürfniß und

hat keine Berechtigung. Aber nichts ist schwerer als sich von den sinnlich unmittelbaren Vorstellungen los zu machen, die man gleichsam mit der Muttermilch einsog; denn die aus der Sinnlichkeit entspringenden Vorurtheile sind nicht bewußte Schlüsse des Verstandes, sondern instinctive, practisch zureichende Eingebungen und sind deshalb so schwer durch das bewußte Denken zu beseitigen." Da nun der Instinct, wie wir oben sahen, eine Wirkung des allweisen Unbewußten sein soll, so ist eigentlich nicht abzusehen, wie dieses Unbewußte falsche „instinctive" Vorurtheile eingiebt. H. sagt weiter (S. 434): „Ein solches aus der Sinnlichkeit stammendes instinctives Vorurtheil ist der Stoff; den man, trotzdem sich alle Stoffwirkungen in Kraftwirkungen auflösten, immer noch durch Sophismen zu vertheidigen sucht. So heißt es: Ich kann mir keine Kraft ohne Stoff denken, die Kraft muß ein Substrat haben, an welchem, und ein Object, auf welches sie wirkt, und eben dies ist der Stoff; Kraft ohne Stoff ist ein Unding. Dagegen ist zu sagen (S. 435): Daß der Mensch Alles denken kann, was sich nicht widerspricht und wo die Bedeutung der Begriffe klar und präcis gegeben ist; obiger Satz sagt: „Kraft läßt sich nicht in selbständiger realer Existenz, sondern nur in unlöslicher Verbindung mit Stoff denken". Aber „Kraft" ist ein klarer Begriff, „selbstständige reale Existenz" auch, also muß jeder gesunde Verstand die Verbindung beider Begriffe vollziehen können. Dagegen kann man die Verbindung von Kraft und Stoff nicht denken, weil man den Stoff nicht denken kann, denn diesem Wort fehlt jeder Begriff. Sagt man nämlich: Stoff ist Ursache des gefühlten Widerstandes, so löst er sich in repulsive Atomkräfte auf; bezeichnet man den Stoff als Masse, so ist diese nur eine Summe von Atomkräften; nennt man ihn das Undurchdringliche, so wird er zu repulsiven Aetherkräften; nennt man (S. 436) den Stoff das Substrat der Kraft, so fragt es sich wieder: Was ist Substrat?

Manchmal heißt es so viel wie Subject, aber man wird doch nicht behaupten wollen, daß der todte Stoff etwas Subjectiveres sei, als die Kraft? Manchmal bedeutet Substrat „das zu Grunde liegende". Dann aber ist es wieder ein causales, also ursächliches, kräftiges Moment; manchmal bedeutet es Unterlage, schlechtweg in sinnlicher Bedeutung des Wortes, damit ist aber gar nichts zu machen. So wird also stets der Stoff zu einem leeren Wort, zu einem Wort ohne Begriff, und so ist die Verbindung der begriffklaren Kraft mit dem begriffleeren Stoff nicht zu denken. Wenn man ferner sagt (S. 437), die Kraft muß ein Object haben, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch die Kraft selbst Object sein könne. Gesetzt aber, es gäbe „Stoff" neben der „Kraft", wie wäre dann diese an jenen gebunden? Säße die Kraft im Mittelpunkte des Atoms, so wäre die Kraft gerade an einen mathematischen, also nicht stofflichen Punkt gebunden und die stoffliche Kugel wäre um diesen ideellen Punkt ringsum, wie das fünfte Rad am Wagen. Nimmt man dagegen an, die Kraft wäre an dem ganzen Stoff gleichmäßig vertheilt, so wirkt von jedem Punkte des Stoffes aus nur ein Theil der Kraft, aber mag man sich dieses Atomtheilchen noch so klein denken, so wiederholt sich die Frage endlos: Wie wird von diesem Atom die Kraft gebunden? Und so bleibt nichts übrig, als die Kraft ohne Stoff zu denken".

Diese Untersuchung hat ihren Werth und ihre berechtigte Nothwendigkeit gegenüber dem Materialismus, der die Begriffe von Kraft und Stoff nie untersucht, der aber auf den Begriff der Materie bei seiner Welterklärung siegestrunken pocht, und der die Worte von Dübois-Reymond: „Kraft ist nichts, das wie Rosse an einen Wagen gebunden ist" zwar oft und immer wiederholt, um zu zeigen, daß Kraft und Stoff nichts dualistisches, sondern etwas monistisches wäre, der aber doch stets wieder von „kraftbegabten Stoffen" spricht, und der nun mit diesem Füllhorn kraftbegabter Stoffe, die er noch überdies geheimnißvoll

und wunderbar wirkend nennt, entwickelt, was er will. Diesem Gerede gegenüber hat Hartmann's Entwicklung große Bedeutung, aber in seiner Opposition gegen den Materialismus geht er zu weit, wenn er nun den Begriff der Materie völlig verwirft. Freilich nennt er den Stoff ein Wort ohne Begriff, aber er sagt es offenbar nur, weil er von vornherein den Willen hat, den Stoff zu verbannen. Aus gleicher Absicht nennt er die Kraft einen klaren Begriff, obgleich er sich nicht die Mühe nimmt, den Begriff zu zeigen. Kann man nicht auch sagen, daß „Kraft" ein „leerer" Begriff sei, da hier die Kraft als Ursache einer Bewegung, als Bewegung machendes, dort als Ursache einer Hemmung, als Widerstand, Undurchdringlichkeit, als Bewegung vernichtendes wirkt? Wenn Hartmann ferner sagt: „die Kraft ist als selbständige reale Existenz denkbar", so spricht er der Kraft zu, was er ihr absprechen will; denn die Kraft als ein Reales, als ein Existirendes aufgefaßt, ist eben das, was man Stoff nennt. Gerade Hartmann's Untersuchung zeigt, daß Kraft und Stoff Namen sind für dasselbe Ding, daß beides gleichberechtigte Abstractionen sprachlicher Bezeichnung sind. Wenn ich sage: „das, woran ich mich stoße, was mir undurchdringlich ist, ist Stoff oder Materie", und die Wissenschaft zeigt, daß Abstoßung und Undurchdringlichkeit eine Folge abstoßender Atomkräfte, also kraftübender Atome sei, so hat die Wissenschaft damit nicht den „Stoff", das „Ding an sich" entfernt, sie hat nur gezeigt, daß dieser „Stoff", dieses „Ding an sich", das man sich seither todt, passiv, wirkungslos vorstellte, als ein actives, thätiges, wirkendes Ding oder Wesen aufgefaßt werden müsse. Sie zeigt nur, daß Nichts in der Welt beziehungslos ist, daß alles in Wechselbeziehung zu einander steht, und die Form dieser Wechselbeziehung des Einen zum Andern, oder dies Eine in seiner activen Beziehung zum Andern betrachtet, nennen wir seine Kraft; während wir es außerhalb dieser Beziehung, als ein blos Seiendes, Existirendes gedacht, Stoff nennen. Wenn die Wissen-

schaft lehrt, daß Licht und Schall auf Schwingungen beruhen, so kann man freilich oft hören: „Ein Lichtstoff, ein Schallstoff existiren nicht; es giebt nur Bewegungserscheinungen"; aber in Wirklichkeit hat die Wissenschaft weder den Lichtstoff, d. i. den Aether, noch den Schallstoff, d. i. die Luft oder den Sauerstoff und Stickstoff entfernt. Das Licht entsteht durch die Wellenbewegung des Aethers; wenn aber nun die Wellenbewegung aufhört, hört dann auch der Aether auf? Ist er nicht das in Ruhe oder Bewegung real Existirende, das verharren Bleibende, das der Erscheinung zu Grunde Liegende, also das, was man Stoff nennt? Man kann sagen: der Aether in Ruhe ist Stoff; der Aether in Bewegung ist Kraft, aber ob in Ruhe, ob in Bewegung, stets ist er dasselbe Wesen, der Lichtbringer. Die Wissenschaft nun, indem sie zeigte, daß überall, wo ein Etwas ist, dies Etwas auch ein thätiges, wirkendes sei, zeigte nur, daß Stoff und Kraft Abstractionen von derselben Sache sind; daß man dasselbe Ding, dasselbe Wesen Kraft nennt, wenn man es in seiner wechselwirkenden Thätigkeit mit anderen Dingen oder Kräften vergleicht, daß man es aber als Stoff bezeichnet, wenn man von seiner Wechselwirkung abstrahirt und es nur als „Ding an sich", nur in seinem eigenen Wesen zu betrachten sucht. (Vergl. Antimat. II. 67 ff. 70. 237).

So ist es also für eine monistische Wissenschaft völlig gleichgültig, daß man den Dualismus der Worte: Kraft und Stoff beibehalten muß; denn beide Worte sind Begriffe von demselben Wesen; Begriffe, die nur aus den verschiedenen Gesichtspunkten, unter denen man etwas betrachtet, herstammen. Die Aufgabe bleibt nun, die verschiedenen wesentlichen Kraftwirker, die verschiedenen realen Wesen der Welt zu unterscheiden, zu erkennen. Sehen wir nun, wie Hartmann seine Kraft ohne Stoff weiter darstellt. Er fährt S. 439 fort: „Wir haben nur die Vorstellung über Atomkraft festzuhalten, welche auch die Vertheidiger des Stoffes haben, daß sie die letzte, unbekannte Ur-

sache der Bewegung ist, deren Wirkungsrichtungen rückwärts verlängert, sich sämmtlich in einem mathematischen Punkte schneiden. Diesen Punkt nennen wir Sitz der Kraft; dieser Sitz ist beweglich, hat relative Ortsveränderung. Es giebt positive und negative, d. i. anziehende und abstoßende Kraft. Jene heißt Körperatom, diese Aetheratom. Und die Materie ist also (S. 442) ein System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande. Dieser unser atomistischer Dynamismus (S. 440) hebt die beiden bisher getrennten Parteien des Atomismus und des Dynamismus in sich auf. Letzterer war seither zu formlos und machte jeden Rechnungsansatz unmöglich. Wenn Kräfte räumlich wirken sollen, so müssen sie zuerst ihre Wirkungen räumlich bestimmen, also dieselben auf bestimmte Ausgangspunkte beziehen; hiermit ist aber unmittelbar der Punkt als Ausgangspunkt der materiellen Kraft gegeben; daher mußte der Dynamismus nothwendig in Atomismus umschlagen, denn er gewann erst dann eine greifbare Gestalt, wenn er das Spiel entgegengesetzter Kräfte auf Kraftindividuen, d. h. Atome, bezog; ein Standpunkt, den schon Leibnitz und Schelling vertreten".

Wir verweisen hierbei wieder auf früher Gesagtes zurück, wo wir (Antimat. II. S. 117. 120. 237.), ohne Kenntniß von Hartmann's Lehre, den atomistischen Dynamismus auf Newton zurückführten, weil er aus dessen Gesetz der Schwere folgere; jedenfalls kann man ihn auch bei Kant finden, da er, um bei seinen zwei Kräften der Anziehung und Abstoßung die specifisch verschiedenen Materien, zu erklären eine „ursprüngliche Verschiedenheit in der Verbindung beider Kräfte" annimmt; diese ursprünglichen Verschiedenheiten können natürlich nicht in Einem Punkt vereint sein und erweisen sich somit als Kraftsitze, als Kraftindividuen. Hartmann aber geht nun weiter (S. 442): „Unter unserer Betrachtung ist das materialistische Princip des Stoffs zerflossen und wir wissen jetzt genau was wir unter Kraft zu verstehen haben, nämlich einen anzie-

henden oder abstoßenden, positiv oder negativ wirkenden Kraftpunkt. Jetzt ist der Begriff der Kraft präcisirt; sehen wir, als was dieser Begriff sich erweist. Die anziehende Atomkraft (S. 443) strebt jedes andere Atom sich näher zu bringen; das Resultat dieses Strebens ist die Ausführung oder Verwirklichung der Annäherung. Wir haben also in der Kraft zu unterscheiden, das Streben selbst als reinen Actus, und das was erstrebt wird als Ziel, Inhalt oder Object des Strebens. Dieser Inhalt muß ideell, als Vorstellung, natürlich unbewußt, in der Kraft enthalten sein, denn sonst könnte das Atom ja auch gesetzlos, regellos, vielleicht gar abstoßend, statt anziehend wirken. Was ist nun aber das Streben der Kraft anders als Wille, jenes Streben, dessen Inhalt oder Object die unbewußte Vorstellung dessen bildet, was erstrebt wird? Zu unserem Erstaunen (S. 444) sehen wir also, daß wenn wir überhaupt unter Kraft irgend Etwas denken wollen, wir genau dasselbe denken müssen, was wir bei Willen gedacht haben, daß also beide Begriffe identisch sein würden, wenn nicht Kraft durch conventionelle Beschränkung seines Inhalts enger wäre, und außerdem noch ganz vorzugsweise für abgeleitete Kräfte gebraucht würde, d. h. für bestimmte Combinationen und Aeußerungen der Atomkräfte, z. B. Elasticität, Magnetismus, Muskelkraft u. s. w. Es wäre schlecht, den Begriff Willen durch den Begriff Kraft zu ersetzen, da letzterer ursprünglich das Abgeleitete, ersterer immer das Primäre ist, und da überdies Kraft dem gewöhnlichen Verstande ein viel unverständlicherer Begriff ist, als Wille. Man hat sich auch gewöhnt, bei Kraft an ein Materielles zu denken, da der Begriff erst vom Muskelgefühl auf andere äußere Gegenstände übertragen ist. So viel innerlicher, wie der Wille als das Muskelgefühl ist, so viel Bezeichnender ist das Wort Wille für das Wesen der Sache als das Wort Kraft. Die Aeußerung der Atomkräfte sind also individuelle Willenskräfte, deren Inhalt in unbewußter Vorstellung des zu Leistenden be-

steht. So ist die Materie in der That in Wille und Vorstellung aufgelöst (S. 445).

Dies also die berühmte Vereinerleiung von Geist und Materie, von welcher ein Vertheidiger Hartmann's (T. A. in „Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung". Berlin 1872) sagt (S. 1): „Hartmann hat die Wesensgleichheit von Geist und Materie erkannt und dargelegt, und damit den ersten Schritt gethan zu einer endlichen Beseitigung des uralten Streites zwischen Spiritualismus und Materialismus". Dies also die Identificirung, von welcher Hartmann sagt (S. 445): „Damit ist der radicale Unterschied zwischen Geist und Materie aufgehoben, ihr Unterschied besteht nur noch in höherer und niederer Erscheinungsform desselben Wesens, des ewig Unbewußten. Die Identität von Geist und Materie hat hiermit aufgehört, ein unbegriffenes und unbewiesenes Postulat, oder ein Product mystischer Conception zu sein, indem sie zur wissenschaftlichen Erkenntniß erhoben ist, und zwar nicht durch Tödtung des Geistes, sondern durch Lebendigmachung der Materie". Ist nun der Jubel wirklich begründet? Wir sagen: Nein! Und sprechen für den Theil, wo der Jubel berechtigt ist, dem Kant die Priorität zu.

Nach der ersten inductiven Entdeckung des Unbewußten durch Hartmann beim Willen in den Gehirn- und Ganglienfunktionen (Vergl. Hartm. a. a. O. S. 52, in diesem Band S. 19) war das jetzige Resultat freilich schon voraus zu sehen. Dort war der Wille der Ausgangspunkt und weil er Bewegungen leistet, wie jede Kraft, so hieß es: der Wille ist = Kraft = Ursache einer Bewegung. Jetzt aber ist die Materie der Ausgangspunkt; da ist denn zuerst gezeigt, daß Materie Null ist, daß nur Kraft existirt; als präciser Begriff für Kraft folgt aber jetzt nicht der frühere: Kraft = Ursache der Bewegung; sondern Kraft = anziehender oder abstoßender Kraftpunkt. Eine Erklärung, die freilich so weit reicht, wie jene Definition in der Schule: Was ist ein Schimmel? Antwort: Ein Schimmel ist — ein

Schimmel! Also Kraft ist = Kraft! Das ist die präcise Erklärung!

Was folgt nun aber daraus, daß Kraft = anziehender Kraftpunkt? Hartmann sagt: „Die anziehende Atomkraft strebt jedes andere Atom sich näher zu bringen". Also die Kraft = Streben, aber auch der Wille = Streben, somit auch Kraft = Wille, denn zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind auch unter sich gleich, so sagt schon ein erster Satz der Mathematik. Aber ist deshalb wirklich ein Ochse gleich einem Esel, weil abstrahirend von Unterschieden man sagt, beide sind gleich als Säugethiere? Ist der Stein der in den See geworfen, diesen in wogende Bewegung bringt, gleich einem Worte, welches einen selbstbewußten Hohn einer Nation in's Gesicht schleudert und nationale Einheit und Kraft wachruft? Ist Wort und Stein dasselbe, weil sie Ursachen von Bewegung sind? Gewiß, Hegel hat recht zu sagen, die deutsche Sprache sei die beste zur Philosophie, weil sie so viel doppelsinnige Worte habe. Also weil wir sprachlich uns ausdrücken: die Uhrfeder strebt das Räderwerk zu drehen, deshalb ist Uhrfederkraft = Willenskraft? Deshalb hat die Uhrfeder die unbewußte Vorstellung ihres Strebens in sich? Weil wir sagen, die Sonne strebt die Erde anzuziehen, deshalb hat die Sonne auch die aus ihrem und dem Erdewillen, d. h. beider Anziehung, resultirende Bewegung, sowie die Umlaufszeit von 365 Tagen ideell als Vorstellung unbewußt in sich? Ist denn dadurch etwas erklärt, wenn ich sage: die Uhrfeder strebt, der Geist strebt, also beide sind Eins, als strebend? In der That solche Gleichstellung ist nichts Neues mehr. Schon der Grieche Empedokles machte alles aus Haß und Liebe; letztere vereint, zieht an, ersterer trennt, repulsirt. Solche Gleichstellung hatte man auch in der neueren Philosophie schon vor Hartmann, in den Formeln von „Denken ist ein Sein", „Stoff ist ein Sein", also „Denken und Stoff sind Eins = Sein". Solche Gleichstellungen kann man auch nach Hart-

mann noch machen und die nächste Form in unserer Zeit, wo die Socialfrage in Vordergrund tritt, wird heißen: der Geist arbeitet, die Kraft arbeitet, also Geist = Kraft = Arbeiter. Ist aber für die Wissenschaft etwas damit gewonnen?

Die deutsche Philosophie ist namentlich groß in solcher Verähnlichung und wir glauben, es hängt dies zusammen mit dem früheren Gefühl der politischen Machtlosigkeit des Volkes, woraus ein sentimentaler Kosmopolitismus entstand, welcher die Unterschiede der Nationen gern verwischen wollte, weil man der eigenen keine Ehre zu wahren hatte. Wir dürfen hoffen, daß dies jetzt anders wird. Im Gefühle der Ehre, im Bewußtsein der Kraft nämlich, wird man sich jetzt nicht mehr verwischen lassen wollen, was eigenthümlich ist, man wird festhalten wollen das Wesentliche, das von den andern Völkern Unterscheidende. Und so auch die Philosophie wird wieder an die Bestimmung des Wesentlichen in den Erscheinungen gehen, und die Unterschiede des Unterschiedenen festhalten wollen. Sie wird sich nicht mehr damit begnügen zu beweisen, daß Uhr und Geist gleich seien, als kraftäußernd, sondern sie wird nach dem Wesen der Uhr, nach dem Wesen des Geistes fragen; nicht auch will sie sich heute schon begnügen mit der Bestimmung: die Uhr ist unbewußter Kraftwille, der Geist bewußter Kraftwille; denn man fragt schon jetzt: was ist der Unterschied von bewußter und unbewußter Kraft? Da werden die Meisten sagen: „Die Uhr ist unbewußt, weil der Uhrmacher das Bewußtsein für sich behalten hat".

Aber der Monismus schreit hiergegen: „So? Das soll wohl wieder die Proklamation des Dualismus sein? Jener Lehre, wonach Gott die Vernunft für sich behielt und sie höchstens den Menschen verlieh, damit er sich stolz über die geistlose Materie erhebe?" Und ich sage: „Wenn es die Proclamation des Dualismus ist, oder weil sie es sein soll, habt Ihr denn den Dualismus entfernt? Seid Ihr nicht gezwungen, eine bewußte Kraft

unterscheidend festzuhalten? Und was nützt der Atomkraft ein Bewußtsein, das nicht bewußt ist? Ein Bewußtsein, von dem sie nicht weiß, daß sie dasselbe hat?" Da tritt denn Hartmann auf und sagt: „Das einzelne Atom braucht auch des Bewußtseins nicht bewußt zu sein, denn auch in Deinem Hirn bist nicht Du, sondern das All-Eine, das Unbewußte thätig, das je nach dem Organ, das es vorfindet, ob Atom, ob Hirn, verschiedene Thätigkeit entfaltet". Da habe ich denn wieder zu sagen: „Weil also positiv verschiedene Organe, welche hiernach gleichsam die unterschiedenen Gefäße der Offenbarung des All-Einen sind, festgehalten werden müssen, so kann ich, wenn diese Organe wirklich aller individuellen Selbständigkeit entbehren und nur durch das immanente All-Eine wirken können, dieses All-Eine auch in einer Form auffassen, die, weil sie sich in „meinem Hirnbewußtsein" offenbaren kann, mir eine bewußte und geistig nahe werden kann, während das Unbewußte mir stets fern und meinem Bewußtsein unzugänglich bleiben muß. Um so mehr aber werde ich an solchem geistig-persönlichen All-Einen festhalten, da ich mich ihm als ähnlich und verwandt vergleichen kann, während beim Unbewußten aller Vergleich fehlt; um so mehr werde ich daran festhalten, als in der Annahme relativ selbständiger Wesen, stammend aus einem persönlichen All-Einen, so viel Monismus ist als in der Annahme verschiedener Organe, welche Gefäße der Offenbarung des Unbewußten sind. Im letzteren Fall heißt der Monismus: „Alles ist Eins, weil Alles des Unbewußten ist"; im ersteren Falle: „Alles ist Eins, weil Alles des Gottes ist". Um so mehr aber werde ich Hartmann gegenüber an dem geistig-persönlichen Urwesen festhalten, als ich in dem in der Natur sich unbewußt vollziehenden, ähnlich wie Hartmann „einen prädestinirten Typus" erscheinen und sich äußern sehe.

Wir können daher nicht einstimmen in den Jubel, daß Hartmann den Monismus zwischen Geist und Materie herge-

stellt habe. Der Dualismus von bewußter Kraft und unbewußter ist geblieben. Oder rührt der Jubel daher, daß Hartmann bewies, daß der Geist eine Kraft ist? Nun, mir scheint, der Jubel kommt etwas spät, denn schon Kant hat sich mit Recht dem Copernicus verglichen; schon Kant zeigte, daß der Geist eine Kraft sei, die Welt zu begreifen; schon Kant zeigte, daß die Materie eine Kraft der Anziehung und Abstoßung sei. Schon Kant also sagte: Der Geist ist Kraft und die Materie ist Kraft. Nun aber tritt die Arbeit der Untersuchung ein: Was ist das Wesen der einen und was das Wesen der andern Kraft? Oder, weil wir bei Kraft nur die Wechselbeziehung der Einzeldinge im Auge haben und alles Wirkende ein real Existirendes sein muß: Was ist das Wesen des Geistes? Was ist das Wesen der nicht Geist äußernden Materie?

Es ist nur consequent, wenn Hartmann, nachdem er den Dualismus von Geist und Materie aufgehoben zu haben glaubt, auch einen Unterschied zu entfernen sucht, den man seit Cartesius als Trennungsmarke zwischen beiden aufstellte. „Die Materie ist das Ausgedehnte, der Geist also das Gegentheil: das Nicht-ausgedehnte", so hieß es seit Cartesius. Hartmann, wie er in seiner Opposition gegen den Materialismus glaubte die Materie verschwinden lassen zu müssen, macht nun, um seinen Monismus von Geist und Materie zu wahren, die Materie selbst zu dem, wozu Cartesius den Geist gemacht hatte, zum Unräumlichen. Seine Begründung faßt er in den Worten zusammen (S. 446): „Wille und Vorstellung sind beide unräumlicher Natur, da erst die Vorstellung den idealen Raum, erst der Wille durch Realisation der Vorstellung den realen Raum schafft. Hieraus folgt, daß auch der Atomwille oder die Atomkraft nichts Räumliches sein kann, weil sie, wie Schelling sagt, extensione prior ist." Da nun die Materie (nach S. 442) „ein System atomistischer Kräfte" ist, so kann natürlich auch das System von Nichts-Räumlichem nur wieder ein Nichts-Räumliches sein; und

der Dualismus von Cartesius ist aufgelöst in die höhere Versöhnung: Geist und Materie sind gleich, weil beide ein Nichts-Ausgedehntes sind.

Wir dürfen in Betreff der näheren Begründung der Nicht-Räumlichkeit der ausgedehnten Materie wohl auf Hartmann's Darstellung S. 445—447 selbst verweisen, denn da sie basirt auf die beiden Principien: Wille und Vorstellung, so ist die Entwickelung analog den früheren, z. B. bei der inductiven Entdeckung des Unbewußten beim willkürlichen Fingerheben und bei der Verbindung von Willen und Vorstellung. Unsere Entgegnung aber weist auf die gleichen Darstellungen hin, und ähnlich wie dort haben wir zu sagen: Wille und Vorstellung sind freilich unräumlich, da sie Abstractionen sind, Worte, welche dienen, Thätigkeiten und Zustände von realen Wesen zu bezeichnen; es giebt nur wollende und vorstellende Wesen; und auch die Zugkraft ist nichts in der Luft Fliegendes, es giebt nur Zugkraft wirkende Wesen, die Atome. Jedes Reale aber kann sich nur dadurch von der umgebenden Welt abheben, es kann nur dadurch als ein Einzelwesen erscheinen, daß es von den übrigen unterschieden, somit auch abgegrenzt ist; aber alles Abgegrenzte bezeichnen wir als Räumliches; und kein Chemiker wird den realen Atomen und ihren molecularen Summen solche Abgrenzung und Räumlichkeit absprechen. Ja von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir selbst dem Geiste eine Räumlichkeit zuschreiben; denn als real wirkendes, als auf die Außenwelt kräftig sich äußerndes Wesen muß er sich abheben von dem Umgebenden, muß er als räumlich begrenztes Dasein in diese Welt räumlich begrenzter Einzeldinge eingreifen. Mit größerem Rechte könnte man daher auch monistisch sagen: Geist = Räumliches = Ausgedehntes = Materie. „Also", so wendet man hier ein, „also ist auch Dein Gott ein Räumliches, Ausgedehntes?" Und ich mache dabei Gebrauch von der häufigen Begründung Hartmann's: „Ich sehe wenigstens keinen Grund ein, warum es nicht so sein soll." Gott ist nicht

raumlos, aber er, der Herr der Zahlen und Maße, er, der die Schranken setzt in die Gesetze und Wechselwirkungen der Dinge, er ist raumfrei, er bestimmt die Raumentfaltung der Außendinge und kennt nur Schranken, die er selbst sich setzt und will. Und solche Raumfreiheit oder Schrankenfreiheit ist es auch, welche Hartmann wohl seinem All-Einen wahren will, wenn er dem Willen Unräumlichkeit zuschreibt, denn wenn er sagt: „Der Wille selbst ist etwas Unräumliches, während die Realisationen seines Inhaltes räumlicher Natur sind", so müssen diese räumlichen Realisationen doch einen Platz, einen Ort haben, wo sie neben einander existiren, und dieser Ort kann doch nach ihm nur der realisirende Wille selbst sein.

Nachdem wir nun so den inductiven Entdeckungen des Unbewußten folgten, nachdem wir die metaphysischen Resultate über die Eigenschaften des Unbewußten hörten, sowie die Versuche, welche dem All-Einen zu Liebe auch den Dualismus von Geist und Materie aufheben sollten, nachdem wir sahen, wie dem Monismus zu Liebe auch die Materie als Summe unräumlicher Atomkräfte unräumlich werden sollte, und wir grade bei letzterem Bemühen wieder zwei Principien begegneten, die uns so oft entgegentraten, so bleibt denn noch übrig, auf das letzte Capitel Hartmann's, auf diese beiden „letzten Principien", Wille und Vorstellung, einen Blick zu werfen, zumal sie es sind, mit welchen H. das „Fundament der Erkenntniß" (S. 683) aufgebaut zu haben behauptet. Eine Bestärkung für die Richtigkeit seiner Principien findet er darin, daß sie mit denen der größten philosophischen Systeme übereinstimmen (S. 693). Vielleicht aber könnte er ebensogut schließen, daß er auf dem falschen Wege sei, eben weil all diese Systeme ihr Ziel nicht erreichten, also als falsch sich erwiesen. Interessant ist freilich die Weise, wie er sich, worauf wir nachher mehr zurückkommen, mit den einzelnen Systemen in Verbindung setzt. Er zeigt zuerst seine Uebereinstimmung mit Plato. Dessen Reich der ansichseienden Ideen

könne man ersetzen durch das der unbewußten Vorstellung, und dessen Reich absoluter Veränderung (des Nichtseienden, der Materie) könne man ersetzen durch den Willen.

Wir behaupten nun, da Plato (vgl. Antimat. I. S. 123 ff. II. S. 30) Dualist ist und einen seit Ewigkeit für sich bestehenden ideenreichen Gott und eine ebenso ewige Materie nebenher bestehend annimmt, so hätte H. in der christlichen Lehre eine monistischere Aehnlichkeit finden können. Gottes Weisheit konnte er ersetzen durch die unbewußte Vorstellung; so gut er ferner bei Plato den ideentragenden Gott außer Acht läßt, so konnte er auch von dem die Weisheit wissenden Gott absehen und konnte seinen Willen im Princip der Veränderung, dem Selbstsuchtswillen des Teufels wiederfinden. Einfacher freilich faßte er die Weisheit als unbewußte Vorstellung, und den Willen Gottes gradezu als Willen. Bei dieser Annahme ist sicher der Monismus gewahrt, denn ein einheitliches Wesen ist hier, der persönliche Gott, dessen Attribute Vorstellung und Willen sind; er hat Vorstellung, da er bewußt ist und Gedanken hat; er hat Willenskraft, da er die Welt schafft und erhält. Diese beiden Thätigkeiten des Vorstellens und des Wollens sind nur zwei verschiedene Arbeitsrichtungen desselben Wesens, und wir sagen, wenn das in der inneren Welt des Geistes als Vorstellung Erarbeitete auch in der äußeren Welt zur Gestaltung kommen soll, daß der Wille diese Ausführung bethätigt.

Wir können daher mit den Worten von Irenäus reden, welche Hartmann S. 693 anführt: „Denn zuerst gedachte er hervorzubringen, dann wollte er. Der Wille also wurde die Kraft des Gedankens. Denn es dachte zwar der Gedanke die Schöpfung, doch konnte er nicht selbst von sich selbst hervorbringen, was er dachte. Als aber die Kraft des Willens hinzukam, da brachte er hervor, was er dachte.“ Nur ist festzuhalten, daß nicht der Gedanke die Schöpfung denkt und sie also auch nicht hervorbringen kann, sondern das persönliche Wesen denkt den

Gedanken der Schöpfung und schafft sie wollend. Hartmann führt aber die Worte des Irenäus an, zum Beweise, daß man schon frühzeitig eine Weltschöpfung aus der bloßen Idee für unmöglich gehalten habe, daß Wille nöthig dazu sei.

Nun sollte man denken, weil es Hartmann um Monismus zu thun ist, er gehe von einem realen Wesen, einem geistigpersönlichen, einem vorstellenden und wollenden aus; aber nein! Das Wollen ist ihm etwas neben dem Idealen Hergehendes! Er sagt: „Das Wollen ist dasjenige, was das Reale vor dem Idealen voraus hat; das Ideale ist die Vorstellung an sich, das Reale ist die gewollte Vorstellung oder die Vorstellung als Willensinhalt". So sagt er S. 693. Aber wir sagen: Wenn wirklich Monismus sein soll, so hat das Wollen nichts vor dem Idealen und das Ideale hat nichts vor dem Wollen voraus, sondern beides sind nur die verschiedenen Lebensbethätigungen des Einen geistig-realen Wesens. Das Ideale ist real, weil das Wesen ein geistiges, sich selbst wissendes ist, und das Wollen ist real, weil dies geistige Wesen ein wollendes, sich selbst bestimmendes ist; es braucht also weder das Eine noch das Andere des Anderen zur Realisirung. Aber wir werden freilich sehen, wie Hartmann nicht von solchem realen Wesen ausgeht, sondern von zwei abstracten Begriffen, von Willen und Vorstellung. Er sucht daher zu diesen Worten das Concrete, das Wesen, oder er sucht gleichsam zu den eigenschaftlichen Attributen das Substantiv.

Er fährt S. 693 fort: „Ebenso verbreitet wie der Glaube an den Stoff ist die Auffassung, daß das Reale nicht die erscheinende Willensthätigkeit selbst des Weltwesens, sondern ein todtes, stehen gebliebenes Produkt, ein caput mortuum einer früheren, längst erloschenen Willensthätigkeit, des Schöpfungsactes, sei, und daß der eigentliche Repräsentant dieses caput mortuum der Stoff sei. Von diesem Vorurtheil haben wir uns frei gemacht, es giebt nur das Unbewußte und seine

Thätigkeit, nichts Drittes. Mit solchem todten Produkt läßt sich kein klarer Begriff verbinden, und nachdem der Stoff von uns als Chimäre, die Materie als ein System von Atomkräften, und die materielle Welt als ein labiler, fortwährend sich ändernder Gleichgewichtszustand sehr vieler sich kreuzender Willensthätigkeiten erkannt worden ist, fällt jeder Grund zur Annahme von todten Resten früherer Productivität fort, und wir erkennen nunmehr das Reale in jedem Moment des Processes als gegenwärtige Willensthätigkeit, also das Bestehen der Welt als einen stetigen Schöpfungsact. Diese Auffassung widerspricht keineswegs dem physikalischen Grundsatze, daß die Wirkung einer einmal wirkenden Ursache verharrt; denn der neu herbeigeführte Zustand, in welchem die physikalische Wirkung besteht, verharrt allerdings, vorausgesetzt, daß der Gegenstand verharrt, dessen Zustand sie ist, d. h. vorausgesetzt, daß dieser Gegenstand stetig neu gesetzt wird."

So Hartmann. Aber sollen wir wirklich solche stetige „Neu-Setzung" allenthalben annehmen? Die Sonne ist sicher eine stets wirkende Ursache; und wenn wir dabei auch sagen können, die Sonne existire nur so lange, als sie in der Vorstellung des Unbewußten, oder als sie in Gottes Idee von der Welt existire, sollen wir dann annehmen, der Wille des Unbewußten setze jede Secunde die Sonnenmasse, d. h. die in der Sonne vereinte Summe von Atomkräften oder Atomwillen neu? Wäre es nicht einfacher anzunehmen, das Unbewußte habe Einmal diese Summe von Atomwillen gesetzt, so daß sie in relativer Selbständigkeit, in physikalischem Verharren die ihr mögliche Arbeit verrichte, den Zweck erfülle, den das Unbewußte ihr im Ganzen zuertheile? Soll ich annehmen, daß das Unbewußte mit „gegenwärtiger Willensthätigkeit" jedes Sauerstoffatom, jedes Kohlenstoffatom u. s. w. stets neu schafft? Wenn ich in der deutschen Kaiserstadt Zinnober mache durch Erhitzen von Schwefel und Quecksilber, soll ich dann annehmen, daß das Unbewußte das in Spanien

gebildete Quecksilber, den in Sicilien gebildeten Schwefel während der ganzen Waggonfahrt stets neu geschaffen, neu gewollt habe und daß ich nun in Berlin das Unbewußte zwinge, die von fernher gekommenen Atomwillen zu neuer Sichkreuzung vereinen zu lassen?

Wir glauben nicht, daß Hartmann in solcher Schroffheit die stete Neuschaffung in der Welt festhalten will. S. 707 sagt er z. B. selbst: „Wir wissen jetzt, daß die ganze unorganische Natur eine Folge der sich nach ihren immanenten Gesetzen (welche mit zu ihrer Idee gehören) auswirkenden Atomkräfte ist, und erst mit dem Entstehen der Organismen wahrhaft neue Ideen hinzutreten." Das nach immanenten Gesetzen Bestehende braucht wohl nicht nothwendig der steten Neusetzung. Hartmann preist aber sogar an vielen Stellen grade solche Schöpfungsproducte. So sagt er bei Gelegenheit der Wirkung des „Unbewußten im organischen Bilden" S. 160: „Andrerseits ist nur dadurch das Leben möglich, daß diese psychische Einwirkung (des Unbewußten) für die gewöhnlichen Vorgänge auf ein Minimum reducirt wird, und der übrige Theil der Arbeit durch zweckmäßige Mechanismen geleistet wird. Und wieviel höher steht nicht der, welcher sich die wiederkehrende Leistung einer Arbeit durch Construction einer zweckmäßigen Maschine erspart, als wer dieselbe stets auf's Neue mit seinen Händen zweckmäßig verrichtet! Letzten Endes bleibt ja immer noch der Seele jenes unvermeidliche Minimum unmittelbarer Bildung übrig." Ferner S. 504: „Wir haben gefunden, daß die Natur darauf ausgeht, ihre Ziele mit dem mindestmöglichen Kraftaufwande zu erreichen, daß sie es überall vorzieht, sich mechanische Vorrichtungen herzustellen zur Benutzung der doch einmal vorhandenen anorganischen Molekularkräfte, als daß sie selbst auf directe Weise eingreift; wenigstens sucht sie solches auf ein Minimum von Kraftaufwand zu beschränken." Ferner S. 555: „Der umfassendste und wichtigste von allen kraftersparenden Mechanismen ist das System der physikalisch-chemischen Naturgesetze."

Nun, sind solche „kraftersparende Mechanismen" nicht solche „Schöpfungsproducte", die, weil sie einmal vorhanden sind, benutzt werden zu höheren Stufen? Denn müßten diese „kraftersparenden Mechanismen" selbst immer wieder neu geschaffen werden, so könnte man von Kraftersparung, von Minimum des Eingreifens sicher nicht reden. Gewiß, diese kraftersparenden Mechanismen Hartmann's sind nichts anders als ein Schöpfungsproduct, oder wie er spottend sagt: ein caput mortuum früherer Schöpfung. Aber der Spott ist nicht zutreffend, denn obgleich Product früherer Schöpfung braucht dies Gesetzte nichts Verharrendes zu sein, wie der fortentwicklungsfähige Geist des Menschen zeigt. Aber auch wenn dies Product ein Verharrendes ist, wie die Atome, wie die anorganischen Kräfte, so braucht dies Product nichts Todtes, im Sinne des Spottes, zu sein. Im Gegentheil es ist ein Kraftwirkendes, ein zwar in den gesetzlichen Schranken seiner Wirkungsweise Verharrendes, aber diese Wirkungsweise in relativer Selbständigkeit Bethätigendes, so lange der Wille des Absoluten die relative Selbständigkeit erhalten haben will; oder wie Hartmann wohl sich ausdrücken würde, so lange der Allwille des Unbewußten das Verharren der Specialwillen in kraftersparenden Mechanismen für zweckmäßig findet. Die Schöpfung, der Stoff selbst, ist daher kein todtes Product, sondern Alles ist Kraft, oder wenn man will, Alles ist Leben, Alles ist Willen; aber die Kraft, das Leben oder der Willen des Steines ist eine andre Kraft, ist ein andres Leben, ein andrer Wille als der der Seele, als der des Geistes. Wir können dichterisch sagen: Die Uhr lebt, wenn der Uhrmacher die Spannkraft ihrer Feder in gewisse Bahnen setzte, so daß sie jetzt in gewisser Selbständigkeit diese Bahn beschreibt, aber sicher sinkt der Werth solchen Lebens herab, wenn wir das sich in Selbsterhaltung und Fortpflanzung entfaltende Leben der Pflanzen und Thiere vergleichend danebenhalten. Hartmann aber bei seiner Identificirung von Geist und Materie hat weiter

nichts gethan, als was jeder Wilde, jeder Indianer thut, der zum Erstenmal eine Locomotive daherschnauben sieht; er ruft: „Das Ding lebt!" Hartmann nun in seiner Verwunderung, daß man überall da, wo man Bewegung sieht, sprachlich auch von Leben reden kann, macht die Indianerpoesie zur wissenschaftlichen Wahrheit und ruft jubelnd: „Geist und Stoff sind lebend, sind identisch!"

Der Unterschied in den vermeintlichen Lebensäußerungen, in den verschiedenen Bewegungsweisen ist aufzusuchen, und dabei zeigt sich, daß bei der Bewegung eines Atoms weder von eigentlichem Leben, noch auch von Geist zu reden ist; wenn auch dies Atom in seiner eigenartigen Wirkungsweise durch einen geistigen Gott gesetzlich bestimmt ist. Wem denn freilich ein solches in mechanischer Anziehung und Abstoßung träge verharrende Dasein der chemischen Atome zu geistlos ist, der mag denn, wie wir bereits (Antimat. II. S. 74) sagten, annehmen, daß in diesen unfreien Atomen jener Luciferwille sich wiederfinde, der durch seinen Trotz gegen die absolute geistige Selbstbestimmung sich des Rechtes freier Selbstbestimmung begeben hat.

Wir nennen es daher Täuschung, wenn Hartmann meint, daß er, bei seiner Theorie kraftersparender Mechanismen, die Welt als einen stetigen Schöpfungsact auffasse. Wenn er aber Ernst damit macht, so ist zu sagen, daß seine Worte (S. 694): „Mit dieser Auffassung des Bestehens der Welt als eines stetigen Schöpfungsactes" gleichbedeutend sind mit den Worten: Mit dieser Läugnung „des Bestehens der Welt nach inneren, ewigen Gesetzen." Diese Auffassung Humboldt's „des Bestehens der Welt nach inneren, ewigen Gesetzen" kann nicht bestehen mit Hartmann's stetiger Weltschöpfung, denn im letzteren Falle sind die Gesetze nicht im Inneren der erscheinenden Welt, sondern außer ihr, im Inneren des nicht erscheinenden Unbewußten. Diese Auffassung einer „stetigen Weltschöpfung" kann, wie gesagt, nicht bestehen mit Hartmann's eigenen Worten

S. 707: die unorganische Natur sei Folge der sich nach ihren immanenten Gesetzen auswirkenden Naturkräfte.

Hartmann fährt fort: „Mit dieser Auffassung des Bestehens der Welt als stetigen Schöpfungsactes hängt zusammen, daß wir das Wollen nicht mehr von der That getrennt betrachten können, das Wollen ist selbst die That." Zu dieser Behauptung fügt er hinzu: „Man kann sich diese Wahrheit am deutlichsten am Atomwillen versinnlichen." Nun freilich das Anziehen der Sonne, des Sauerstoffatoms ist immer ein Thun; wir behaupten nur, daß solches Anziehen, wenn man es auch, weil es ein „Streben" ist, „Wollen" nennen will, kein bewußtes Wollen ist. Und beim bewußten Wollen ist That und Wollen zweierlei. Hartmann freilich sucht diesen Einwand vorgreifend zurückzuweisen, indem er sagt (S. 695): „Nur das auf die Gegenwart gerichtete Wollen ist mit der That identisch, ein auf die Zukunft gerichtetes Wollen aber ist gar kein eigentliches kategorisches Wollen, sondern nur ein hypothetisches Wollen, ein Vorsatz oder eine Absicht." Aber diese Vertheidigung ist wieder ein Meisterstück sprachreinigender abstracter Philosophie. Man macht neue Namen; man nennt die Dinge mit gleichen Substantiven und setzt an die Stelle der Ungleichheit der Namen ungleiche Adjectiva, so glaubt man gewonnen. Als es darum galt, die Einerleiheit von Geist und Materie zu beweisen, da entdeckte man die Gleichheit des sprachlichen Ausdrucks: der Geist strebt nach Wahrheit, die Materie strebt nach Anziehung. Da ist der Jubel groß, beide sind identisch, sind Streber, und man mißachtet die attributiven Zusätze: mit bewußter Vorstellung, mit unbewußter Vorstellung. Jetzt aber kann man nicht an einem Unterschied im Wollen vorbei; und doch soll alles Wollen gleich der That sein! Wie ist nun Hilfe? Einfach dadurch, daß man da, wo die Sache nicht stimmt, andere Namen einsetzt. Nur das auf die Gegenwart gehende Wollen soll Wollen sein, das auf die Zukunft gerichtete nicht, es soll nur Vorsatz sein. Aber

sicher, das hypothetische Wollen im Vorsatz ist mehr identisch mit dem apodictischen Wollen der That, als das Streben des zur Erde fallenden, strebenden Steines identisch ist mit dem Streben des nach Erkenntniß strebenden Geistes!

Also nur das auf die Gegenwart gerichtete Wollen ist identisch mit der That? Das auf die Zukunft gerichtete Wollen ist Vorsatz, Absicht? Aber ist ein auf die Zukunft gerichtetes Wollen nicht auch ein Wollen? Wenn ich in die Schule gehe zu lernen, weil ich Staatsmann werden will, so wäre dieses Staatsmann werden wollen, welches mein gegenwärtig Thun, mein Lernen, im Zaum hält, kein Wollen, weil ihm die That fehlt? Aber gesetzt, auch diese der Theorie zu Liebe gemachte Abstraction habe ihre Richtigkeit, und mit dem Setzen des Wortes „Vorsatz" sei auch der Wille entfernt; wie kommt nun in diesen Willen der Dualismus von kategorischem und hypothetischem Wollen? Wie ist, wenn Wille und That monistisch verbunden sind, wie ist er möglich der Dualismus von gegenwärtigem Vorsatz und späterer That? Der Dualismus von unerfülltem und erfülltem Wollen?

Hartmann läßt diesen Unterschied unbeachtet und sagt weiter (S. 696): „So viel ist allgemein anerkannt, daß das Wollen als ein Actus zu betrachten sei, dem eine Potenz zu Grunde liege, und diese Potenz, dieses Wollenkönnende, von dem wir weiter nichts als dieses wissen, daß es wollen kann, nennen wir Wille." Grade so gut aber können wir sagen, die Potenz, die zu Grunde liegt, der Wollenkönnende ist der Mensch, ist das Thier; und das Wort Wille ist nur eine Abstraction, ein sprachlicher Ausdruck für das nach Außen wahrnehmbar gewordne Thun eines realen Wesens. Damit ist denn freilich einzugehen in die Natur oder innere Beschaffenheit solchen realen Wesens; wobei sich zeigt, daß bei einem geistigen Wesen das reale Wollen ideell bleiben, ein Innenleben führen kann, wenn es sich z. B. begnügt, ein philosophisches System blos im Kopfe aufbauen zu wollen,

daß das reale Wollen aber auch in äußere Erscheinung treten kann, wenn es in real anschaubaren Werken, sei es der Kunst, sei es der sittlichen Lebensverwirklichung, sich bethätigen will. Hiermit steht also dieser „Potenz des Wollens" eine Welt des inneren Bewußtseins und eine Außenwelt gegenüber. Eine solche „Potenz des Wollens", der geistige Mensch, baut sich eine innere Welt der Phantasie und der Wahrheit auf, und steht sich als relativ selbständig Wesen einer Außenwelt nothwendig gegenübergestellt. Die absolute Potenz, der absolute Geist aber, als einiger Urquell des Alls, kann oder konnte als Persönlichkeit in reichem Innenleben sich bethätigen, ohne der Unterscheidung von der Außenwelt zu bedürfen.

Bei diesem Ausgehen von realen Dingen und ihrer Untersuchung hätte Hartmann wohl nicht weiter sagen können (S. 696): „Zu diesem bis hierher ganz durchsichtigen Verhältnisse tritt aber nun eine Verwickelung hinzu. Wenn ich etwas will, muß ich wissen, was? erst durch die Vorstellung dessen, was ich will, erhält mein Wille Inhalt, Bestimmtheit; also erst als bestimmtes Wollen kann das Wollen wahrhaft existiren. Das Wollen muß eine Vorstellung zum Inhalt haben." Ausgehend von realen Dingen, hätte Hartmann gar nicht fragen können, wie der Willen zur Vorstellung käme; denn der Wille als „Ursache einer Bewegung" ist freilich Kraft, wie der stoßende Stein, aber zum Unterschied von diesem eine Kraft, welche weiß, was sie thut; welche Bewußtsein ihres Thuns hat. Der Wille ist eben bewußte Ursache einer Bewegung, eine Kraft also, die mit weniger oder mehr Klarheit ihr Ziel und Streben stets vor Augen hat. Der Wille existirt also überhaupt nicht ohne Inhalt, weil er die Kraftäußerung eines bewußten Wesens ist. Hartmann's Sprachtalent hat freilich an andrem Orte (dieser Band S. 18. 20) den bewußten Willen als „Willkür" vom unbewußten Willen geschieden, aber wohl nur um durchsichtige Verhältnisse zu verwickeln.

Er fährt fort: „Nun kann aber die Vorstellung nicht aus

sich selbst existentiell werden, nicht aus dem Nichtsein ins Sein übergehen, — denn sonst wäre sie ja Potenz oder Wille, oder enthielte diesen in sich — (was Hartmann's, wie wir sagen, willkürlicher Voraussetzung widerspricht), was nicht möglich ist, weil nur der Wille die Existenz verleihen kann. Hier ist also ein Zirkel: das Wollen soll erst durch die Vorstellung existentiell werden und die Vorstellung erst durch das Wollen. Wie ist da zu helfen? Einfach dadurch, daß wir vom Willen einen mittleren Zustand annehmen, einen Zustand, der dem potenziellen Willen gegenüber nicht schon als Actus und dem actuellen Willen gegenüber sich noch als Potenz verhält. Ein solcher Mittelzustand ist aber das leere Wollen."

Hartmann stützt sich hierbei auf Schelling, der auch schon ein solches leeres Wollen kenne.. Aber bei speculativen Resultaten aus inductiver Wissenschaft sind Thatsachen besser als Autoritäten, namentlich wenn diese wie Schelling zu oft in dem Falle sind, aus bloßen Begriffen Dinge zu construiren. Als Erfahrungsthatsache zeigt sich ein solches leeres Wollen freilich, so z. B. wenn Jemand sagt: „Es ist mir zu Muthe, als möchte ich die Pfalz vergiften, oder die ganze Welt umarmen." Aber in solchem Falle ist doch schon ein reales Wesen da, das nicht erst dann, wenn es über die Thorheit seines leeren Wollens zur Besinnung kommt, aus der Potenzialität zur Actualität gelangt.

H. sagt nun weiter S. 697: „Das leere Wollen ist noch nicht, sondern es wird, — das Werden in jenem eminenten Sinne gebraucht, wo es den Uebergang aus dem absoluten Nichtsein (reinem Wesen) in's Sein bedeutet. Während das Streben des bestimmten Wollens die Verwirklichung seines Inhaltes zum Ziele hat, hat das Streben des leeren Wollens kein anderes Ziel, als das, sich selbst als Form zu verwirklichen, seiner selbst habhaft zu werden, zum Sein, oder was dasselbe ist, zum Wollen, d. h. zu sich selbst zu kommen.

Das leere Wollen, das wollen=Wollen schmachtet nach Erfüllung, aber diese kann ihm nur durch eine Vorstellung gegeben werden, und (S. 698) so ist sein Zustand vor seiner Erfüllung absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, selbst ohne Pause. Mit dieser Unseligkeit tritt aber Bewußtsein auf, da jede Nichtbefriedigung Bewußtsein weckt. Wenn aber nun (S. 707) der Wille vor seinem Existenziellwerden leeres Wollen ist, was ist dann die Vorstellung vor ihrer Realisirung durch den Willen? Jedenfalls ist sie noch nicht existent; sie kann auch nicht von selbst in's Sein übergehen, sonst wäre sie ja Potenz des Seins, wäre also selbst Wille; sie kann auch nicht schlechthin nicht sein, sonst könnte auch der Wille nichts aus ihr machen. Wenn sie nun weder wirkliches Sein, noch Potenz des Seins, noch auch schlechthin Nichts sein soll, was bleibt dann übrig? Nichts als das rein Seiende, purus actus, ohne vorhergegangene Potenz, der aber darum nicht wirkliches Sein ist, weil er aus keiner Potenz hervorgegangen ist. Es fehlt der Sprache zur Bezeichnung dieses Begriffes jedes geeignete Wort; das Wort actus paßt nur insofern, als dieser Zustand ebenso wie der actus einen Gegensatz zur Potenz bildet, aber einen Gegensatz, der ganz anderer Art, als der des actus. Man könnte diesen Zustand etwa als latentes Sein bezeichnen. Wenn die Vorstellung (S. 698) durch den Willen erfaßt wird, so werden beide existentiell zum erfüllten Wollen oder zur gewollten Vorstellung, während sie vorher beide etwas Vorseiendes, oder, wie Schelling sagt, Ueberseiendes waren."

Zur näheren Darlegung dieses Werdens vom erfüllten Sein giebt H. (S. 698) folgende anschauliche Darstellung. „Man kann diese Verbindung von Wollen und Vorstellung zum existentiellen erfüllten Wollen, welche von Seiten des Willens betrachtet ein Hervorziehen und Ergreifen der Vorstellung ist, mit demselben Rechte von Seiten der Vorstellung ein Hingeben an den Willen nennen, denn auch das Hingeben ist ein gänzlich Passives,

welches keine positive Activität fordert, sondern nur jede negative Activität, jeden Widerstand, ausschließt. Es tritt hier recht klar hervor, daß Wille und Vorstellung sich wie Männliches und Weibliches zu einander verhalten; denn das blos Weibliche bringt es über eine widerstandslose passive Hingabe nirgends hinaus. Wollen wir das Bild weiter ausführen, so befindet sich die Idee vor dem Sein (als rein Seiendes) im Stande der seligen Unschuld; der Wille aber, der durch die Erhebung aus der lauteren Potenz in das leere Wollen sich in den Stand der Unseligkeit versetzt hat, reißt die Vorstellung oder Idee in den Strudel des Seins und die Qual des Processes mit hinein; und die Idee giebt sich ihm hin, opfert gleichsam ihre jungfräuliche Unschuld um seiner endlichen Erlösung willen, die er an sich selbst nicht finden kann. Aus dieser Umarmung der beiden überseienden Principe, des zum Sein entschiedenen Seinkönnenden und des Reinseienden, wird also das Sein gezeugt; wie wir schon wissen, hat es vom Vater sein „Daß", von der Mutter sein „Was und Wie". Nun ist erfüllter Wille da."

Dies also ist der Kern von Hartmann's Principien! Eine Zweiheit von zwei Noch-Nicht-Seienden, aus deren Umarmung das Sein gezeugt wird. Freilich sagt er, dieses Reden von „Umarmung", von „weiblicher Unschuld, die sich hingebend opfert", von „männlichem Willen, der in den Strudel des Seins und die Qual des Processes die Unschuld hineinreißt", sei bildlicher Ausdruck; aber das Bild soll doch erklären, und so dürfen wir wenigstens die Erklärung daraus entnehmen, daß wir uns hier auf der Höhe einer abstracten Philosophie befinden, die, weil sie von Abstractheit nicht leicht übertroffen werden kann, hoffen läßt, daß in Opposition zu ihr eine Philosophie bald aufkomme, welche in Wahrheit ein Fundament der Erkenntniß ist, welche in Wahrheit speculative Resultate liefert aus inductiver Wissenschaft. Hartmann wenigstens liefert nur speculative Resultate aus Sprachbedeutungen. Wer lehrt ihn denn, daß der Wille das

männliche Princip ist? Die Erfahrung gewiß nicht; und wenn wir auch mit noch so viel Wahrheit und Recht das Weib unter dem Bild eines sich hingebenden Gretchen, den Mann unter dem Bild eines himmelstürmenden Faust auffassen dürfen, so dürfte es doch schwer werden, dem Weib den Willen zu nehmen, denn auch zur hingebenden Pflichttreue, zur Opferwilligkeit gehört ein Willen, und an willenlosen, energielosen Männern ist auch kein Mangel in der Welt. Nicht die Induction, nein, die Grammatik hat Hartmann gelehrt, daß der Wille das männliche Princip ist, weil das Wort sprachlich ein männliches Geschlecht besitzt, der Wille. Die Grammatik hat ihn gelehrt, daß die Vorstellung das weibliche Princip ist, da das Wort: „die Vorstellung" weiblichen Geschlechtes ist; oder fand Hartmann aus der inductiven Wissenschaft, daß die Vorstellung die reine Unschuld ist? Die Induction, die Erfahrung lehrt wenigstens zur Genüge, wie oft sich in der Geschichte die „Vorstellung", „die fanatische Begeisterung" mit Schuld belud, mit der Schuld von religiösen Kriegesgräueln, Hinrichtungen und Autodafé's.

Sprachvorstellungen sind es, mit welchen Hartmann sein System aufbaut, nicht aber setzt er die concreten, die realen Dinge selbst in Wechselbeziehung. Wille und Vorstellung sind aber nichts abstract oder concret in der Luft Herumfliegendes; es sind Arbeitsleistungen, Thätigkeiten, Zustände, deren wir uns in unsrem Inneren bewußt sind und mit denen wir in die Außenwelt eingreifen. Aber eben deshalb müssen wir auch das Wesen dieser wollenden und vorstellenden Dinge betrachten und können nicht beide Principien als für sich seiende Mächte ansehen. Eben deshalb aber auch, weil beide die Bethätigungen eines selbst sich wissenden, selbst sich bestimmenden Wesens sind, das sich entweder genügen lassen kann an dem Aufbau reicher Innenwelt, an der Realisation oder Verwirklichung einer inneren Welt voll Anschauungen, Vorstellungen oder Begriffen, oder das dazu fortschreiten kann, dieser Innenwelt auch in der Außenwelt Verwirklichung zu ge-

ben, eben deshalb aber kann man auch sagen, die That ist mehr wie die Idee, sie ist die verwirklichte Idee, oder die Idee ist die noch nicht seiende That. Kann ich aber deshalb auch sagen: Die Idee ist das Noch-Nicht-Seiende? Nimmer, denn die Idee hat ihr Dasein in der Innenwelt des Geistes und ist in ihr eine das geistige Wesen bestimmende Macht. Sie ist nur ein Nicht-Sein der Außenwelt gegenüber, und zur Realisation in diesem ihrem Anderssein bedarf es freilich der Selbstbestimmung, der freien Bethätigung des geistigen Wesens, aber ob es wissenschaftlichen Werth hat, hierbei von „Umarmung", von „Reißen ins Elend" zu reden, das ist zu bezweifeln. Noch weniger Werth aber hat es, von diesen beiden Principien als von „Vorseienden", „Ueberseienden" zu reden, denn als Bethätigungen eines einigen, realen Wesens haben sie nur Existenz durch dieses Wesen und brauchen bei der individuellen Freiheit des Einzelnen nicht immer in äußere Erscheinung zu treten; aber es ist klar, das in die Außenwelt wirklich Gewordene stammt aus einem realen, einem wirklich Seienden und nicht aus einem Wesen, das, weil es der Herr möglicher Wirkungen oder noch nicht seiender Existenzen ist, selbst ein Mögliches, ein Noch-Nicht-Seiendes, ein Ueber- oder Vorseiendes ist.

Hartmann mit seiner Theorie vorseiender Existenzen fällt zurück in jene heidnischen Abstractionen, wo man die Materie das Unreine, Unheilige nannte, weil der Geist das Gegentheil hieß, wovon wir früher ausführlicher sprachen (Antimat. Bd. II. Vortr. 1 u. 2); er fällt zurück in jenes ungeheuerliche Unterfangen eines Schelling, dessen Wortentdeckung eines Ueberseienden er freudig aufgreift. Schelling sagte: „Ueber die Welt philosophiren heißt sie construiren", und aus bloßen Begriffen suchte er die Materie selbst zu construiren; ein Unternehmen, dessen Unmöglichkeit längst schon nachgewiesen ist; ich verweise nur auf Harms in Karsten's Encyclop. der Physik (Bd. I. S. 388 u. f.). Aus Begriffen kann nie die Realität construirt werden. Die

Realität eben ist es, die wir begreifen sollen; und wenn wir vom Ueberseienden reden, und glauben dadurch das Seiende, das Reale zu begründen, so geschieht es nur, weil wir im Reich der Abstractionen uns vergnügend, nicht Ernst und Willen haben, dies Reale selbst, nach seiner Natur, seiner Organisation, seiner inneren Wesensbeschaffenheit durchdenkend zu begreifen.

In der That bei seiner massenhaften und sorgfältigen Aufzählung inductiver Beobachtungen ist es eigenthümlich, wie Hartmann diese beiden Sprachvorstellungen „Wille und Vorstellung“ stets wieder auftauchen läßt und wie er sie, je nach den Verhältnissen, verengt oder erweitert, damit nur diese abstracten Begriffe das Band, die Kette sein können, alle Welterscheinungen aneinander zu fesseln. Vielleicht ist an dieser dualistischen Freude an Induction und Abstraction der Wunsch schuld, Versöhnung zu bringen zwischen Naturwissenschaft und Philosophie. Der letzteren wegen, da sie selbst so lange in Sprachabstractionen sich bewegte, führt Hartmann wohl seine eigenen Sprachreinigungen aus.

Aus diesem Wunsch, Versöhnung zu bringen, entspringt auch wohl das Bemühen stets zu zeigen, daß sein System in Uebereinstimmung sei mit andern, mit den berühmtesten philosophischen Systemen. Wir sprachen schon davon, wie Hartmann, der Freund des Monismus, durch Substitution sein System in Uebereinstimmung setzt mit dem des dualistischen Plato. Daß er mit Schelling in Uebereinstimmung sich nennt, ist vorauszusehen, da er so freudig dessen „Ueberseiendes“ annimmt. Er hätte aber auch angeben sollen, daß bereits Schelling es war, welcher den Willen als das Reale und Substantielle in allen Erscheinungen ansah. „Alles Sein, sagt Schelling, ist ein Wollen, Wollen ist Ursein. Auch Fichte sah den Willen als das allein Reale an. Diese Ansicht findet sich schon bei Augustin. Ganz neu ist daher Schopenhauer's Ansicht nicht; wenn man sie dafür hält, beweist das nur Unkunde mit der Geschichte der Philo-

sophie" (Harms a. a. O. S. 279). Daß Hartmann mit Schopenhauer, der sich fälschlich das Verdienst der Willensentdeckung zuschreibt, Aehnlichkeit behauptet, ist von ihm, dem Erweiterer Schopenhauer's, klar. Aber auch Hegel ist nicht zu vergessen. „Denn wie bei Plato in dem ansichseienden Reiche der Ideen eine solche Durchdringung derselben stattfindet, daß alle enthalten sind in Einer Idee, dem Guten (S. 703), so findet auch im Unbewußten eine solche gegenseitige Durchdringung der Vorstellungen und ihre Ineinsfassung statt, wir können (S. 704) gleichsam ein Summenzeichen für diese Ideenwelt geben, welches rückwärts für sämmtliche Ideen oder Vorstellungen bestimmend ist. Wenn irgend Etwas, so dürfte dies die immanente Formalbestimmung der Idee sein, das Logische. Dies ist aber im Wesentlichen identisch mit der absoluten Idee Hegel's." Wir verzichten auf die nähere Darlegung dieses Verhältnisses, wonach, während bei Hegel die Weltentwicklung nach den Gesetzen der Logik vor sich geht, bei Hartmann die Weltentwicklung ein Kampf des Logischen, der Idee, mit dem Unlogischen, dem Willen wird, und die Erscheinungen von Ursache und Wirkung, „die Causalität als logische Nothwendigkeit begriffen werden" (S. 710).

Wir verzichten auf die nähere Darlegung dieses Verhältnisses, denn wer die Vorstellung — und wir erinnern an die Macht engsinniger, fanatisirend phantastischer Vorstellungen — als die Unschuld hinstellen kann, der kann auch als Summenzeichen aller Vorstellungen das Logische entwickeln. Namentlich wenn es darum gilt abstracte Begriffe an die Stelle von Realitäten zu setzen; also an die Stelle eines geistig-realen, persönlichen Wesens, welchem vernünftiges, also logisches, d. i. folgerichtiges Denken eine nothwendige Voraussetzung ist, diese logische Thätigkeit selbst. Dies führt uns aber nun zur Frage: „Ja, wie ist es denn mit dieser Zweiheit von Willen und Vorstellung; sie soll ja doch Monimus sein! Was ist also dies Eine, sie verbindende?" Hartmann selbst sagt in Bezug auf diese

Frage: „Wären Wille und Vorstellung getrennte Substanzen, so wäre nicht einzusehen, wie das Eine auf das Andere, ihm ganz Fremde einwirken könne; es würde ein Dualismus durch die Welt gehen, der unüberwindlich wäre, aber in diesem Sinne nirgends zu merken ist. Hegel ließ nur das Eine Princip, die Idee, gelten, für ihn hatte daher die Trennung in Wille und Vorstellung keinen Werth, anders aber wo das Bedürfniß der Einheit von Wille und Vorstellung sich geltend macht, da ist auch die Trennung gefordert" (S. 712). Wir glauben indeß das Bedürfniß zur Einheit stellt sich nur da ein, wo man in abstracter Weise beide Sprachvorstellungen trennte und als selbstständige Mächte hinstellt. Hartmann fährt fort (S. 712): „Wenn nämlich auch die Zustände des Seinkönnens und rein-Seins verschieden sind, so hindert dies doch nicht, das Wesentliche oder Substanzielle beider Principien, das, was sein kann und das was rein ist, als Ein und dasselbe zu setzen. Sowie die substantielle Identität und nur zuständliche Verschiedenheit beider Principien anerkannt ist, haben wir Spinoza's Eine Substanz mit zwei Attributen erreicht".

Mit diesen Worten: „substantielle Einheit und zuständliche Verschiedenheit beider Principien" spricht Hartmann eigentlich die Wahrheit des Verhältnisses aus. Die beiden Principien Wille und Vorstellung sind Zustände, Arbeitsleistungen, Thätigkeitsrichtungen eines einigen Wesens. Aber nur unbewußt spricht H. die Wahrheit aus, sonst hätte er das Einige Wesen auch Herr sein lassen seiner Zustände und Thätigkeiten, er hätte es aufgefaßt als ein wollendes und wissendes, als ein geistiges Kraftwesen. Nun aber verliert sein Einiges Wesen alle Substantialität und machtlos steht es den in abstracter Selbständigkeit verharrenden Principien gegenüber, die eben als solche auch aufhören bloße Zustände, bloße Verwirklichungen des Einigen Wesens zu sein.

Die Aehnlichkeit mit Spinoza gewinnt Hartmann aber

auch wieder nur nach der Methode chemischer Substitution, indem er an die Stelle von Spinoza's Begriffen selbsterfundene Werthe einsetzt. Er sagt (S. 714): „Bei Spinoza ist offenbar die Substanz die Potenz der Attribute; wir aber sahen, wie das Eine, der Wille, selbst die Potenz des Seins oder Wollens ist, und das Andere haben wir ausdrücklich, als das rein Seiende bestimmt, welches aus keiner Potenz mehr hervorgegangen ist. Die Substanz kann also zu keinem von beiden in Verhältniß der Potenz stehen. Ferner faßt Spinoza das eine Attribut nach Cartesius als Ausdehnung; aber Ausdehnung und Denken sind ja keine Gegensätze, denn im Denken ist ja auch die Ausdehnung. Gegensatz zum Denken bildet (S. 715) nur das was real macht, dies ist aber nichts anderes als der Wille. Dann erst, wenn man statt der Ausdehnung den Willen setzt, wird Spinoza's Substanz zu dem, was sie sein sollte, dann aber fällt auch der Gipfel unserer Pyramide mit der von Spinoza mystisch postulirten Einen Substanz zusammen."

Mit demselben Rechte können wir substituirend sagen: Spinoza's Substanz ist der Einige Gott, der sich selbst die Vorstellung erzeugt und der in freiem Wollen den Modus der Vorstellung, die Idee der Welt verwirklichte, der aber ein Einiges Wesen trotz dieser Weltunterscheidung verbleibt, weil er die freie Macht, der freie Herr über das in relativer Selbständigkeit Geschaffene ist. Mit demselben Rechte dürfen wir substituirend sagen: Hartmann's All-Einiges Wesen ist die christliche Trinität, der dreieinige Gott. Sein allweises Unbewußtes ist die in ewiger Ruhe thronende Weisheit, ist Gott, der Vater. Sein Wille, der die Welt verwirklicht, der von der friedlichen Einheit sich scheidet, ist der ewige vom Vater unterschiedene Sohn. Und die unschuldsvolle, reine Vorstellung, die den vom Frieden geschiedenen Willen zurückzuführen hat, ist der ewige Geist, der den lebendigen Verkehr vom Vater und Sohn vermittelt und befruchtet.

Nachdem Hartmann in solcher Weise sein System mit dem Spinoza's zusammen in Verbindung brachte, fährt er fort (S. 715): Ueber das, was das Subsistirende alles Existirenden ist, kann keine Philosophie hinaus, hier stehen wir an dem seiner Natur nach unlösbaren Urproblem. Die Erde ruht auf dem Elephanten, der Elephant steht auf der Schildkröte, und die Schildkröte?? Die Fähigkeit, vor dem Problem der grundlosen Subsistenz wie vor einem Medusenhaupt zu erstarren, ist der wahre Prüfstein metaphysischer Anlage". So Hartmann und er schließt sein Buch da, wo Andere gerade erst die Untersuchung beginnen würden, denn nach dem Wesen der ersten Ursache, also nach dem, was Allem zu Grunde liegt, fragen sie alle; und sie alle hören auch wohl bei der Schildkröte auf, d. h. sie lassen die Frage unberührt: wie diese erste Ursache habe die Ursache seiner selbst sein können. In dieser Beschränkung stimmen alle mit Hartmann überein, aber er wieder stimmt mit diesen Fragen Aller zusammen. Denn seine Bescheidung ist nur scheinbar, und obgleich er sagt: man könne nichts wissen, über das „allem Existirenden Subsistirende", so hat er doch ein dickes Buch darüber geschrieben, wie das aller erscheinenden Wirklichkeit Subsistirende beschaffen sei, wie es ein Unbewußtes wäre; und so hat auch gerade er sich viel Mühe gegeben, zu zeigen, daß es ein Subsistirendes der Kraft, also auch des Willens nicht gäbe.

Er sagt (S. 715): „Das Befriedigtsein mit dem Rückgang auf Gott den Schöpfer oder ein Surrogat desselben ist das rechte Kennzeichen gedankenloser Behaglichkeit". Und doch sagt er vorher (S. 714): „Man könnte diese in Wille und Vorstellung identische Substanz, dieses individuelle Einzelwesen, welches erst jene abstracten Allgemeinheiten trägt, „das absolute Subject" nennen, als dasjenige das zu nichts anderem und zu dem alles andere nur als Attribut sich verhalten kann. Aber leider ist das Wort „Subject" vieldeutig und veranlaßt Mißverständ-

nisse. Dagegen, wenn man berechtigt ist, irgend etwas Ursprüngliches den absoluten Geist zu nennen, so ist es gewiß diese Einheit von Wille und Vorstellung, diese Eine Substanz, die hier will und dort vorstellt, — wie wir es bisher genannt haben, das Unbewußte. Dieser unbewußte Geist ist „das Ueberseiende, welches alles Seiende ist". „Freilich muß man dann nicht von Hegel's willkürlicher Beschränkung des Wortes Geist auf dessen Erscheinung in der Form des Bewußtseins voreingenommen sein".

So Hartmann; also er, der das Befriedigtsein in Gott einen Rückgang, der ein Surrogat desselben gedankenlose Behaglichkeit nennt, macht selbst dies Subsistirende, dies unlösbare Urproblem, zum Unbewußten, zum unbewußten Geist, wobei freilich dieser Geist sich wieder Hartmann'sche Sprachreinigung gefallen lassen muß. Er macht das „aller Welt Subsistirende" zu einem Ding, dessen Natur es ist, frei zu sein von aller menschlichen Unvollkommenheit, und das daher die menschlich idealsten Eigenschaften hat, das ferner seinen Bestand erhält durch die Vermählung zweier vorseiender oder nichtseiender Existenzen, zweier Principien, die, indem sie ihr abstractes Dasein vereinigen, eine concrete Welt erzeugen sollen.

Wir aber werden deshalb auch behaupten dürfen, daß dieses Unbewußte selbst nur ein Surrogat für einen persönlichen Gott ist, daß das Brauchbare, was der Begriff des unbewußten Geistes in sich enthält, nur von dem persönlichen Geist herüber genommen ist, und daß das eigentlich Unbewußte nur ein in befriedigter Behaglichkeit und selbstgefälliger Opposition gegen eine theologische Anschauung stehen gebliebenes Ungewußtes ist, das weiterer Untersuchung offen ist. Wir behaupten aber auch, daß die Freude der Zeit an Hartmann's Unbewußtem gegründet ist, in der engsinnigen Opposition gegen Religion und Theologie, ein Engsinn, der in aller Religion nur Ultramontanismus und Jesuitismus sieht, der in aller Theologie nur eine Verwerfung von

Naturwissenschaft erkennt und der deshalb überall da Beifall klatscht, wo der Urgrund der Welt als ein unpersönlicher behauptet wird. Wir behaupten, die Freude rührt davon her, daß so viel Ungewußtes in der Welt existirt und Hartmann mit seiner Theorie des Unbewußten wenigstens den Schein einer einheitlichen Erklärung über so verschiedenartig Ungewußtes verbreitete. Wir behaupten, die Freude rührt davon her, daß Hartmann in seiner Opposition gegen den Materialismus die Gewißheit wieder lebendiger weckte, daß ein geistiges Wesen der Urgrund des Alls sei, und daß selbst in der Natur das Walten eines geistigen Princips sich nicht leugnen lasse. Wir behaupten, die Freude rührt davon her, daß man gerade in der Natur die Thatsache eines unbewußten Geschehens, einer mit Nothwendigkeit sich vollziehenden Entwicklung am wenigsten läugnen kann. Die Frage ist nur, ob dieses unbewußte Geschehen, wie z. B. das der physikalischen Gesetze, das Werk eines Unbewußten ist, das solche Mechanismen der Arbeitserleichterung wegen erfand, was Hartmann, wie wir ausführlicher sehen werden, meint, oder ob solches unbewußte Geschehen verharrt und besteht als Verwirklichung eines Gedankens Gottes, als verwirklichend einen „prädestinirten Typus", welchen Ausdruck Hartmann sogar selbst anwendete.

Wenn wir dies nun auch erst im Folgenden näher zu betrachten haben, so dürfen wir doch einstweilen schon dies annehmen, daß das dem Willen und der Vorstellung Subsistirende, als Ursache seiner selbst, sich selbst zum Subsistirenden machte und als Herr seiner selbst, seiner selbst bewußt ist und in seinem Wollen und Wirken sich freithätig selbst bestimmt.

Dritter Vortrag.

Die Allweisheit des Unbewußten und das individuelle Bewußtsein.

Man kann nicht sagen, Hartmann wäre nicht mit einer gewissen Innigkeit in die Betrachtung der Naturverhältnisse eingegangen. Wenn wir z. B. die Capitel lesen über den Instinct, über die Naturheilkraft, über das organische Bilden, so finden wir ein Eingehen in das Einzelnste, ein Sichversenken in das scheinbar Unbedeutendste, das uns freudig ergreift und einen Mann ankündigt, der von der Liebe zur Außenwelt mächtig erfüllt ist. Und gerne machen wir das öfter ausgesprochene Urtheil zu dem unsrigen, daß in diesen Betrachtungen eine bedeutende That Hartmann's zu finden sei. Eben weil er in unserer Zeit, wo man so gerne alles Geschehen als ein in mechanischen, in chemisch-physikalischen Gesetzen, mit blinder Nothwendigkeit sich vollziehendes, auffassen will, zeigte, wie in den verschiedensten Erscheinungen bei tieferer Betrachtung ein Zusammenwirken von solcher Vielheit von Umständen stattfinde, daß bei solcher Verknüpfung von Nahem mit Fernem, von Gegenwärtigem mit dem erst in der Zukunft Werdenden, man unmöglich bei der Annahme einer in blinder Nothwendigkeit geschehenden Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung verharren könne. Man müsse vielmehr übergehen zu einer durchgeistigten Nothwendigkeit, zu einem

Geschehen, wo das gegenwärtig Gegebene von einer geistig-wissenden, voraussichauenden Macht in solcher Weise bestimmt ist, daß es sowohl in seinem eigenen gegenwärtigen Zustand ermöglicht und gesichert ist, als es auch durch diesen gegenwärtigen Zustand die Möglichkeit ist zu neuen und anderen Zuständen, zu Fortentwicklungen, und wo zugleich das Einzelne, obgleich ein Einzelnes, ein relativ Selbständiges, doch nichts Vereinzeltes ist, sondern als Ring in der Kette der Erscheinungen, als Glied eines gesetzmäßig bestehenden Ganzen erscheint. Da man nun überall da, wo man das Einzelne als nothwendiges Glied eines gesetzlichen Ganzen erfaßt, von zweckmäßiger Verbindung spricht, da man überall da, wo man eine Ursache nicht nur als Bedingung eines gegebenen Zustandes, sondern als Möglichkeit höheren Zustandes im Auge hat, diese Ursache als ein Mittel zu späterer Wirkung, diese Wirkung aber als beabsichtigtes Ziel, als Zweck auffaßt, so ist eben auch Hartmann's Bestreben darauf gerichtet, diese Zweckmäßigkeit in der Natur überall nachzuweisen; er will alle Ursache als eine durch geistiges Thun bestimmte, als Mittel; alle Wirkung als eine von geistigem Thun gewollte und erzielte, als Zweck aufzeigen.

Nun ist freilich die Frage, wer das sei, der die Zwecke setzt; wie diese die Zwecke setzende erste Ursache der Welt begreiflich zu fassen sei. Wohl können wir uns denken, und den Volksreligionen liegt dieser Gedanke zu Grunde, daß ein selbstbewußt persönliches Wesen diese Ursache sei; entweder als Lenker oder Ordner des Alls, wie die Heiden sagen, oder als Schöpfer des Alls, wie die Bibel es lehrt. Werke Gottes sind hiernach alle Einzelnheiten. Werke Gottes, wo alles harmonisch in einander greift; das Niedere eine Welt für sich bildend und doch als Mittel dienend den höheren Stufen. Werke Gottes, wo jedes Wesen in relativer Selbständigkeit in der ihm gesetzten Bestimmtheit, seiner gesetzlichen Natur, verharrt und sich entwickelt. Jedes Wesen einen Typus des Daseins verwirklichend; jeder

Typus selbst aber in einer unendlichen Vielheit von Individuen, zugleich in einer unendlichen Vielheit verschiedener, eigenartiger Individuen entfaltet, so daß jede Art ihren Typus in reicherem oder leererem Inhalt, in vollkommenerer oder niederer Weise zur Erscheinung bringt. Als Werk Gottes erscheint hiernach alles Gewordene, alles was, als ein mit innerer Naturbestimmtheit sich zeigendes Wesen, ein Glied bildet in dem gesetzlichen Geschehen der Welt. Ein Werk Gottes ist somit alles Sein der Natur und in ihr ist ein Zeichen der Macht und Herrlichkeit Gottes offenbar, der in dem leersten Wesen selbst ein Gleichniß des Ewigen verwirklichte. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß", der Mensch aber als geistiges Wesen ist das Ebenbild Gottes, ist das reichste, vollkommenste, erfüllteste Gleichniß des Herrn der Welt.

Zu allen Orten und zu allen Zeiten nun wo Religion und Theologie sich in Mißcredit und Verachtung brachten, durch ihre im Staatsleben, in der kirchlichen Gemeinde zur Anerkennung gekommene und festgehaltene Form; sei es weil sie ungenügend erscheint dem zu stets reicherer Entfaltung fortgeschrittenen Geiste der Zeit, sei es, weil ihre Vertreter unter dem Mantel der Liebe und Autorität Gottes den freien Geist der neuen Zeit zu hemmen suchen, indem sie Vernunft und Wissenschaft verwerfen, und sie als Quelle des Irrthums und sittenloser Freigeisterei behaupten: da verwerfen Vernunft und Wissenschaft, wie sie verworfen werden. „Verachtet nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hat der Teufel euch schon unbedingt!" so rufen sie mit Mephistopheles und sehen in den Verächtern die Carricatur, die Verkehrung des freien Geistes der Güte und der Wahrheit; sie finden in ihnen die Verbreiter knechtischen Engsinns, bewußten Irrthums, die Vertreter der Heuchelei und der selbstsüchtig lieblosen Herrschsucht. Die Lehre der Verächter der Vernunft heißt ein Priesterproduct, eine Furchtphantasie, eine Erzeugung veralteter Unvernunft. Das Gleichniß der Welt, das

alles im Lichte des persönlichen Geistes erfaßt und freilich mit zahlreichen Widersprüchen der Volksvorstellungen geschmückt dasteht, wird verworfen, als dem Geiste der Zeit nicht mehr entsprechend. Entgegengesetztes soll an die Stelle treten, das Gegentheil freischaffenden Geistes wird aufgesucht und die Nothwendigkeit soll Alles erklären, die erste Ursache soll ohne Vernunft sein.

Man verkennt, daß die Nothwendigkeit keineswegs der Vernunft und Freiheit widerspricht, daß im Gegentheil das vernünftig freie Wesen auch das Handeln nach Vernunft sich zum Gesetze, somit zu seiner Nothwendigkeit macht; zu einer Nothwendigkeit, die aber eben deshalb nicht als Zwang, als Noth empfunden wird, weil sie aus Vernunft und freiem Wollen geboren ist. Geschehen mag es denn im Leben, daß oft etwas frei Gewolltes äußerlich als Werk der Nothwendigkeit erscheint. Geschehen mag es, daß ein geistiger Gott ein Bild solchen rein nothwendigen Geschehens verwirklichte. Und eine Welt solchen rein nothwendigen Geschehens wir sehen sie verwirklicht in der unorganischen Welt voll buntester Formenmannigfaltigkeit. Individuellere Freiheit sehen wir auftreten in Pflanzen und Thieren, bis sie im Menschen zur geistigsten Höhe sich hebt; denn ob gleich gebunden an die ihm gesetzte Natur der Organisation, die ihn mit dem Zwang der Nothwendigkeit fesselt an die Außenwelt, empfindet er die Pflicht des Sollens, die ihn treibt, mit eigener Selbstthätigkeit, mit eigener Vernunft das Wesen und die Wahrheit der Welt zu begreifen, um hiernach in seinem Thun und Lassen sich selbst zu bestimmen und sein geistig Wesen es bereichernd zu entfalten.

Verkennend diese Relativität von Freiheit und Nothwendigkeit glaubte vor Allem der Materialismus die Welt aus dem Begriffe der Nothwendigkeit erklären zu müssen und zu können; aber es ist Irrthum. Er weiß nicht anzugeben, wo wenigstens der Schein der Freiheit in die Welt nothwendigen Geschehens hereinkommt, und er hätte den Nothwendigkeitsbegriff nimmer

erfunden, wäre der Freiheitsbegriff nicht gewesen. Menschliche Erfindung, Anthropomorphismus nennt er die Idee Gottes, aber was er an die Stelle setzt, ist ebenfalls Anthropomorphismus, es ist ein Gebilde aus dem Gegentheil dessen, was das Volk vom persönlichen Gott zu sagen gewohnt ist. Die neueste Zeit nahm nun auch wieder das zweckmäßige Handeln in die erste Ursache auf; denn der Brauchbarkeit gemäß soll der Kampf um's Dasein züchten.

Viele nun, denen diese abstracte, vernunftlose, aber Vernunft erzeugende, unfreie, aber doch wenigstens den Schein der Freiheit zulassende, diese zwecklos handelnde, aber zweckmäßig wählend züchtende Nothwendigkeit mit ihrem Träger, der Materie, von der nichts auszusagen, als daß sie ein kraftbegabtes Unbekanntes ist: eine zu „dürre Heide zum Speculiren“, ein zu inhaltsleerer Willkürbegriff ist, möchten gern einen geistigeren Urquell setzen. Aber blind durch ihren Eifer für Wissenschaft, meinen sie, diese müsse, statt Aufklärung Reinigung zu bringen den Volksvorstellungen, in abklärender, wegwerfender Opposition zu ihnen stehen. Sie wollen daher auch von einem persönlichen Gott nichts wissen und scheuen sich, Ernst zu machen mit dem vollen Geistesbegriff im Wesen des Urquells, aus Furcht auf den Standpunkt einer die Wissenschaft verwerfenden Kirchlichkeit zu fallen. Hierzu gehört vor Allem der für Wissenschaft begeisterte Hartmann, welchem das Christenthum ein veralteter Standpunkt ist. Vernunft und Zweckmäßigkeit soll hiernach in der Welt sein, doch nur im Menschen käme die Vernunft zum Bewußtsein; allüberall sonst geschähe das Wollen und Thun zwar vernünftig, aber mit unbewußter Vorstellung. Wozu nun freilich dem Einzelnen die Vorstellung nützt, deren es nicht bewußt ist, von der es nichts weiß, ist nicht recht klar, und wenn das All-Eine gemäß einer Vorstellung wirkt und schafft, so wird es die Vorstellung *wissen*, ihrer also bewußt sein und somit ein Selbstbewußtsein haben, oder vielmehr als selbstbewußtes Wesen

wirken. Das Einzelne aber, das bei zweckmäßiger Entfaltung und Entwicklung eine unbewußte Vorstellung zur Erscheinung bringen soll, hat in der That gar keine Vorstellung, sondern ist die Verwirklichung einer Idee in der Welt durch weltliche oder irdische Organisation, welche durch Gottes Gesetz bestimmt, des Wesens Naturnothwendigkeit bildet. Kein Wunder nun, wenn es Hartmann gelang so viel Unbewußtes in der Welt zu finden, und so, was man als Lob ihm anrechnet, das Verschiedenste unter Einem Gesichtspunkt zu vereinen; ist ja doch Alles ein Werk Gottes, somit Erscheinung einer Idee und somit theilhaft der Vernunft und dessen, was bewußt gewollt ward; hat doch alles seine von Gott bestimmte vernünftige Gesetzlichkeit als Naturnothwendigkeit in sich, nach der es dauert, nach der es sich entwickelt und zwar bewußtlos sich entwickeln kann und wird, eben weil es seiner Natur sich nicht zu entziehen vermag.

Aber nicht überall ist diese Nothwendigkeit dieselbe. Die Möglichkeit zu individuellerer Freiheit im Gegensatz zu dem Unorganischen tritt in dem organischen Reiche mehr und mehr auf, am meisten bei den Menschen, geringer wie hier bei den Thieren. Die Naturbestimmtheit macht sich gerade bei diesen vorwiegend geltend, der individuellen Freiheit seelischer Empfindung gegenüber. Gerade bei ihnen ist daher ein reiches Feld gegeben, Unbewußtes oder unbewußte Vorstellungen zu finden; denn grade bei ihnen läßt sich oft ein Thun nachweisen, das zweckmäßig ist, also Gegenwart und Zukunft verknüpft; ein Thun, von dem aber leicht zu zeigen ist, daß die Thiere nichts von den Gründen wissen können, daß sie unbewußt handeln.

Hartmann's Betrachtung nun, welche ja überall Unbewußtes finden will, umfaßt daher namentlich solche unbewußte Erscheinungen des thierischen Seelenlebens, die s. g. Instinctserscheinungen und wir können an seiner Betrachtung nicht vorbei gehen. Zu solchen Instinctshandlungen gehört z. B. das von Hartmann erzählte, bekannte Beispiel, daß Frettchen und

Bussarde, die man jung aufzog, und die nie eine Schlange sahen, wenn sie über eine Blindschleiche oder eine ungiftige Schlange herstürzen, sofort das Thier ergreifen, ohne zu wählen: wo? und wie? Dagegen bei einer Kreuzotter gehen sie sehr vorsichtig zu Wege und suchen dem Thiere vor Allem den Kopf zu zermalmen. Woher weiß nun das Thier die Unschädlichkeit des Einen, die Schädlichkeit des Andern? Ferner, wenn die weibliche Hirschkäferlarve bei der Verpuppung einen Raum schafft, so groß wie sie selbst ist, die männliche aber einen doppelt so großen, entsprechend dem großen Geweihe des ausgewachsenen Käfers: woher dies? Weiß die Larve, daß sie Käfer wird? Der Kukuk ferner legt seine Eier in fremde Nester und dabei haben, je nach den Eiern, zu welchen der Kukuk die seinigen legt, diese eine verschiedene Farbe „bei sylvia rufa weiß mit violetten Tüpfeln, sylvia hippolais rosa mit schwarzen Tüpfeln, sylvia phoenicurus grünspanfarbig, regulus ignicapellus rothgewölkt, und immer ist das Kukuksei so täuschend ähnlich, daß es fast nur an der Structur der Schale unterschieden werden kann (Hartmann S. 63)". Noch will ich folgendes Beispiel von Hartmann (S. 69) anführen: „Man betrachte die Raupe des Nachtpfauenauges: sie frißt die Blätter auf dem Gesträuch, wo sie ausgekrochen, geht höchstens bei Regen auf die Unterseite des Blattes und wechselt von Zeit zu Zeit ihre Haut, — das ist ihr ganzes Leben, welches wohl keine, auch nicht die einseitigste Verstandesbildung erwarten läßt. Nun aber spinnt sie sich zur Verpuppung ein und baut sich aus steifen, mit der Spitze zusammentreffenden Borsten ein doppeltes Gewölbe, das von innen sehr leicht zu öffnen ist, nach außen aber jedem Versuch einzudringen, genügenden Widerstand entgegensetzt. Wäre diese Vorrichtung ein Resultat ihres bewußten Verstandes, so bedürfte es folgender Ueberlegung: ‚ich werde in Puppenzustand gerathen, und unbeweglich, wie ich bin, jedem Angriff ausgesetzt sein; darum werde ich mich einspinnen. Da ich aber als Schmetter-

ling nicht im Stande sein werde, mir aus dem Gespinnst, weder durch mechanische noch durch chemische Mittel (wie manche Raupen) einen Ausgang zu bahnen, so muß ich mir einen solchen offen lassen; damit aber diesen meine Verfolger nicht benutzen, so werde ich ihn durch federnde Borsten verschließen, die ich wohl von innen leicht auseinander biegen kann, die aber gegen außen nach der Theorie des Gewölbes Widerstand leisten.' Das ist doch wirklich von der armen Raupe zu viel verlangt!"

Gewiß, es wäre viel verlangt von der armen Raupe, wenn sie alles dieses wissen und überlegen sollte, aber wie nun das Ganze erklären? So, wie die Instincthandlungen überhaupt. — Aus den vorigen Vorträgen wissen wir bereits Hartmann's Antwort: Das Unbewußte, das Allwissende, Allsehende hat alles zweckmäßig eingerichtet. „Der Instinct ist ein zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zwecks", sagt Hartmann. Wir können indeß grade so berechtigt sagen: Instinct ist zweckmäßiges Handeln ohne Gewußtsein d. i. ohne Kenntniß des Zwecks. In dieser Form ausgedrückt, wäre der Instinct etwas, das auch bei Menschen oft und vielfach vorkommt, denn wie oft nicht verrichtet man in der bestimmtesten Absicht etwas, nur um den nächstliegenden Umständen zu genügen, und hinterher erst erkennt man, daß das, was gethan, die Möglichkeit ist zur Benutzung des Fernliegendsten. Man sagt dann oft, die erste Handlung sei eine zweckmäßige gewesen, oder auch: der Instinct habe zum Richtigen getrieben. Bewußt oder gewußt war also für das handelnde Wesen nur das momentan Vorliegende; unbewußt oder ungewußt war aber das Ferne, es konnte somit aber auch nicht treibend im Handeln auftreten.

Bei nichts aber zeigt es sich mehr, daß alle Wissenschaft speculativ ist, als grade bei diesen Auffassungen vom Instinct; grade hier zeigt sich jenes Reden: daß man nur von Thatsachen ausgehen müsse, daß man nur innerhalb der Induction bleiben müsse, als ein in der Praxis Unmögliches und deshalb auch Ober-

flächliches. Diese Thatsachen von Bussarden, Larven, Raupen, Kukuken sind überall dieselben; jeder weiß sie, aber jeder baut sich aus diesen gleichen Bausteinen seine eigene Wissenschaft auf, trumpft auf die Thatsachen, behauptet aber freilich, daß auch nur seine Auffassung der Thatsache die allein wahre sei.

Der Materialismus ist bei der Instinctfrage der schnellfertigste. Da die geistige Thätigkeit nach ihm eine Function des Leibes ist, so muß ihm natürlich der Instinct eine nothwendige Folge der Organisation sein. Consequenterweise müßte er mit dieser Erklärung sich begnügen, aber er kann doch auch nicht umhin, eine gewisse Freiheit des Seelenlebens anzuerkennen; der eine Fuchs ist listiger wie der andere u. s. w. Ja um so lieber ist der Materialismus geneigt, diese Freiheit auszumalen, da es heutzutage Mode ist, die Unterschiede der Thiere von den Menschen zu verwischen; und während man deshalb an Orten, wo es gilt, über Persönlichkeit und Selbstbewußtsein zu reden, nicht müde wird, den „Hochmuth" des Menschen zu dämpfen, der auf seine Freiheit poche und doch in jeder Handlung nur ein Product seiner normal oder unnormal gestimmten Leibes- und Hirnbeschaffenheit vor sich habe, so kann man umgekehrt nicht müde werden, die Selbständigkeit des Thieres zu preisen, sein Denken, Bewußtsein, Ueberlegen, sein Schamgefühl u. s. w. Wir geben solche Handlungsweisen der Thiere recht gern zu. Indeß es ist gewiß, daß der Materialismus, von dieser Parteiabsicht aus, das Thier zu heben, oder wie wir von Hartmann hörten: „dem Thiere gerecht zu werden", solchen vom Hirn functionirten Thätigkeiten der Thiere eine gewisse Freiheit und Kraft beilegt, die er den Menschen abspricht. Erst nun heißt es, der Instinct werde vom Gehirn, also von der Organisation producirt, dann aber soll dies Product selbst wieder produciren, d. h. der Instinct soll sich eine Organisation heranbilden. Das heißt, der Instinct wird nach dem Materialismus vom Gehirn, als Theil des Organismus geboren, wenn er aber geboren ist, so vermag er nach ihm,

vermöge seiner Freiheit, die Welt aufzufassen, Erfahrungen zu machen und Lust oder Unlust an dieser oder jener Lebensäußerung zu gewinnen, dadurch aber den Organismus zu veranlassen, diese oder jene Form anzunehmen. Ein junges Thier, das mit lichtscheuem Instinct geboren ist, kann dadurch Veranlassung werden, weil es stets dunkle Orte aufsucht, daß sein Enkel eine Organisation ohne Augen hat.

So ist also dem Materialismus der Instinct die leicht erklärte Folge einer durch natürliche Zuchtwahl und Kampf ums Dasein erworbenen Organisation und der Vererbung seelischer Thätigkeiten. Es ist diese Fassung durch Darwin entstanden, und wir, die wir an der relativen Selbständigkeit der Schöpfung und an der individuellen Freiheit des Seelenlebens festhalten, können dieser Formel im Allgemeinen, Darwin gegenüber, der ja von einer Typenschöpfung ausgeht, beistimmen, wenn wir auch nicht die unbeschränkte Veränderlichkeit zugeben können. (Vergl. Bd. II. Vortr.: Galilei und Darwin.)

Hören wir nun z. B. den schon von Hartmann erwähnten Kukukinstinct nach Darwin'schem Sinn erklärt. Dub (Kurze Darstellung der Lehre Darwin's S. 124 u. f.) sagt: „Man giebt als Grund, daß der Kukuk seine Eier in fremde Nester legt, an, daß die Eier nicht gleichzeitig im Leibe reiften, also auch nicht gleichzeitig ausgebrütet werden könnten. Aber bei den Hühnervögeln kommen die Eier gleichzeitig aus, obgleich nicht gleichzeitig gelegt; und auch der amerikanische Kukuk hat in seinem Neste Eier und successiv ausgebrütete Junge, er ist kein Parasit. Solches Schmarotzen kommt aber auch anderwärts vor. Hühnervögel legen gelegentlich ihre Eier in die Nester derselben oder andrer Species. Manche Bienen legen ihre Eier in Nester andrer Arten, und ihnen fehlt die Vorrichtung zum Einsammeln des Blumenstaubes, die sie haben müßten, wenn sie eigene Nester bauten. Einige Arten von Raubwespen (Sphex) schmarotzen ebenfalls in diesem Sinne. Da nun der noch unvollkommene

Instinct, Eier gelegentlich in andre Nester zu legen, häufig vorkommt, da es ferner nicht selten ist, daß Thiere sich selbst die Nester andrer aneignen, obgleich sie gewöhnlich ihre eigenen bauen, da also in der ganzen Natur das allgemeine Streben herrscht, seinen eigenen Vortheil auf Gefahr eines jeden andern wahrzunehmen, und da schließlich immer der Stärkste siegt, so liegt keine Schwierigkeit in der Annahme, der Kukuk habe ursprünglich den unbestimmten Trieb gehabt, sich von der Noth zu befreien, ungleichzeitig ausgebrütete Junge zu erziehen. Er hat dann in Folge des Triebes das gethan, was wir bei andern Thieren auch beobachten. Hat er dann von diesem Brauche Vortheil gehabt, vielleicht daß er früher wandern konnte, oder daß der junge Vogel durch den Irrthum einer anderen Art kräftiger wurde, so läßt sich schließen, daß auf diese Weise erzogene Nachkommen geneigter gewesen sind, das ererbte zufällige Verfahren der Mutter fernerhin zu verfolgen. Unterstützt wird das Schmarotzergelüst des Kukuks dadurch, daß seine Eier nicht größer sind, als die der Lerche, d. h. eines viermal so kleinen Vogels. Der nicht parasitische Kukuk hat dagegen Eier seiner Größe angemessen. Die Kleinheit der Eier läßt auf eine Täuschung der Stiefeltern schließen; der junge Kukuk aber bei schnellem Wachsthum ist bald seinen Stiefgeschwistern überlegen, sie verkommen durch seine Gefräßigkeit oder werden aus dem Neste geworfen. Neuerdings hat man in Australien drei Kukuksarten entdeckt, die auch ihre Eier in fremde Nester legen, und sie wählen gern dazu offene, wo sie die Farbe der darin befindlichen Eier sehen und sie den ihrigen ähnlich wählen können. Die Größe dieser australischen Eier variirt zwischen 8 und 10 Linien; bei unsrem Kukuk hat die Größe unveränderlich das günstigste, das kleine Maß. Diese Entdeckung spricht sehr für successive Entwicklung dieses Instincts; es läßt sich der australische Instinct gleichsam als Mittelstufe zwischen dem unsrer und der amerikanischen Art darstellen; er ist bei der veränderlichen Größe der Eier noch in der Entwicklung begriffen."

Vergleichen wir damit, was Hartmann sagt (S. 80): „Wegen des ungleichzeitigen Reifens der Eier im Eierstock, wobei das erste gelegte bereits verfault wäre, ehe bei dem letzten das Brütgeschäft beginnen könnte, so legt der Kukuk die Eier in fremde Nester. Diese Eier sind nun jedesmal den fremden Eiern in Farbe und Zeichnung täuschend ähnlich. Da nun der Kukuk jedesmal ein paar Tage vorher das Nest sich aussucht, so könnte man bei offenen Nestern annehmen, der trächtige Kukuk versehe sich an den fremden Eiern und deshalb nehme sein reifendes Ei die Farbe der Nesteier an; aber diese Erklärung paßt nicht auf die Nester, die in hohlen Bäumen versteckt sind (z. B. Sylvia phoenicurus), oder eine backofenförmige Gestalt mit engem Eingang haben (z. B. Sylvia rufa); in diesen Fällen kann der Kukuk weder hineinschlüpfen, noch hineinsehen, er muß sogar sein Ei draußen ablegen und es mit dem Schnabel hineinthun, er kann also gar nicht sinnlich wahrnehmen, wie die vorhandenen Eier aussehen. Wenn nun trotzdem sein Ei den andern gleicht, so ist dies nur durch unbewußtes Hellsehen möglich, welches den Proceß im Eierstock nach Farbe und Zeichnung regelt."

Wir sehen, wie die Auffassung eine verschiedene ist. Dub spricht nur von „offenen" Nestern, und sein Kukuk wählt das Nest, wo die Eier liegen, die den seinigen ähnlich sind. Aber weiß der zum ersten Male legende Kukuk, wie die Farbe der seinigen ist? Und wie ist es bei den Nestern, in welche er nicht hineinsehen kann? Hartmann macht daher seinen Kukuk zum somnambulen Hellseher; und wir wissen, daß dies Unbewußte allmächtig ist, sonst könnte man fragen, ob der Instinct, also die geistige Kraft, soviel Macht über die Organisation hat, daß sie rothe, grüne, gelbe Ostereier reifen läßt. Der Materialismus freilich dürfte am leichtesten diese Schwierigkeiten überbrücken, er wird sagen: Das ist einfach und natürlich, die Form des Nestes, die Dünste, die von ihm aufsteigen u. s. w., dies alles reizt den Organismus, diese oder jene Eierfarbe zu liefern.

Wir werden nachher noch eine Erklärung für den Kukuk angeben, betrachten wir erst noch einen Augenblick die Vererbungstheorie. Die Veränderlichkeit der Eifarbe zeigt, daß neben der Vererbung eine gewisse individuelle Freiheit hergeht; oder findet die Gesetzmäßigkeit statt, daß alle Kukuke erst die rothen, dann die grünen Eier legen u. s. w.? Wenn diese Aufeinanderfolge nicht mit Nothwendigkeit stets dieselbe ist, so zeigt sich, daß jeder einzelne Kukuk der individuellen Lage angemessen sein Dasein entfalten kann und muß, trotz aller Vererbung.

Wie ist aber diese Erstarrung des Instinctes durch Vererbung überhaupt zu denken? Also zuerst legt „zufällig", aus dem „unbestimmten Triebe, seine Kinder nicht selbst zu erziehen", der Kukuk seine Eier ins Findelhaus; die Kinder merken dann, „daß sie durch den Irrthum Anderer Vortheil hatten", sie machen es also jetzt absichtlich so wie die Eltern, und so erbt sich die Findelhauspraxis fort. Aber woher weiß denn der junge Kukuk, daß er's im Findelhaus besser hatte, als er's im Elternhaus gehabt hätte? Kennt der junge Kukuk den Lebenslauf der Eltern, so daß er absichtlich macht, was jene zufällig thaten? Gewiß, eine solche Vererbung des Thuns ist nur möglich bei Lehren und Lernen, nur wenn die Alten den Jungen ihre Erfahrungen mittheilen; aber wo dies ist, ist auch eine gewisse individuelle Freiheit, indem man rasch oder langsam Erfahrungen sich aneignen kann; wo dies ist, ist daher auch die Starrheit der Vererbung unterbrochen. „Erfahrungen", „Wissen" werden nie vererbt; Anlagen zu leichtem oder schwerem Fassen, Anlagen für diese oder jene Gedankenrichtungen können vererbt werden, aber der Inhalt des Wissens, die Erfahrungen, Anschauungen müssen erworben werden. Dies gilt namentlich da, wo man sagt, das Thier erkenne seine Feinde durch Instinct und wo man diesen durch Vererbung geworden nennt. Greift der Bussard deshalb die Kreuzotter anders an wie die Natter, weil sein Großvater einst an dem Bisse jener starb? Hat der Bussard diese Erfah-

rung des Großvaters im Instinct? Hat er die Bilder schädlicher und nützlicher Dinge mit Todtenkopf-Etiquetten versehen in seinem Instinct? Weder das Eine noch das Andre, und wir sagen daher gradezu: Das Thier erkennt seine Feinde durch Erfahrung, wie der Mensch. Denn jene Regel, daß das Thier durch seinen Instinct immer das Richtige treffe, ist so richtig, wie jene, daß es immer Freitags regne; daß von 13 am Tische stets einer im Jahre sterbe. Man achtet nur die Fälle, wo das Richtige eintraf; und Niemand nimmt sich die Mühe, zu sehen, ob überhaupt nirgends und nie ein Thier seinen Feind verkennt. Jedermann aber weiß, daß da, wo Thiere in Gesellschaft sind, ein altes Thier als Wächter, Warner dabei ist.

Hat denn der Mensch nicht auch seinen Instinct? Die Bauernkinder der Dörfer laufen lange, ehe sie zur Schule gehen, in den Wald, aber schwerlich haben die Eltern vorher die Kinder in Waldbotanik unterrichtet. Und doch wie selten ist es, daß ein Kind an giftigen Beeren krank wird oder stirbt! Ist es dann nicht auch Instinct, der die andern Kinder von den Beeren abhielt? Sehen wir nicht Mäuse vergifteten Weizen fressen, in Fallen gerathen, wie andere Thiere des Waldes auch; wo blieb der Instinct, der alles unfehlbar kund geben soll? Und warum sehen wir nicht die Erfahrung des vergifteten Weizens auf die Jungen „vererbt", wie es jener Vortheil der Findelhauspraxis beim Kukuk sein soll? Hartmann sagt freilich (S. 329), „in den Fällen, wo Vieh auf der Weide giftige Kräuter fräße, da sei der Instinct durch naturwidrige Gewohnheit ertödtet"; aber kann das Unbewußte, das den Instinct wirkt, ertödtet werden? Er sagt ferner, „der Instinct könne aus zufälligen Gründen einmal nicht functioniren, die Eingebung des Unbewußten könne ausbleiben"; aber was nützt dem Thier eine Eingebung, die nicht immer wirken kann oder will? Er sagt ferner S. 340, „der Instinct könne richtig functioniren, aber die bewußte Vorstellung falsch sein, und dann wäre es unbillig, zu verlangen,

daß das Hellsehen des Instinctes eintrete, um den Irrthum der bewußten Vorstellung zu corrigiren, z. B. wenn die Henne auf untergelegtem eirundem Stück Kreide brüte oder die Spinne ein mit ihrem Eierbeutel vertauschtes Knäulchen Baumwolle pflege". Aber wozu brauche ich das Unbewußte zu incommodiren, wenn ich überhaupt seine Hilfe nur dann „verlangen kann", wenn ich schon weiß, was ich soll; wenn meine bewußte Vorstellung richtig ist? Und so werden wir überhaupt nicht umhin können, den Thieren ein gewisses Maß individueller Freiheit zuzusprechen. Weder die Theorie eines durch Vererbung nothwendig wirkenden Instinctes, noch die Theorie eines die Selbständigkeit des Einzelnen vernichtenden und allüberall wirkenden Unbewußten genügen den Thatsachen. Jedes Thier hat eine gewisse Selbsterfahrung durchzumachen; und wenn Frettchen und Bussarde die Kreuzotter anders fassen, als die Blindschleiche und die Natter, so sind in solchem Daseinskampfe auch die bekämpften Thiere zu beachten; und jedes angreifende Thier wird sich wohl nach der Art des Widerstandes vom Angegriffenen in seinem Angriff verhalten.

Gehen wir nun zu einer letzten Kukuks-Erklärung über. Altum (Der Vogel und sein Leben. 1869. IV. Aufl. S. 189 u. f.) sagt, die ungleiche Entwickelung der Eier im Eierstock sei kein Grund, da zwei ausländische Kukuksarten trotzdem selbst die Eier bebrüten. Man habe ferner als Grund einer so langsamen Eierentwickelung die ungemeine Größe des Magens angegeben, welcher den größten Theil der Bauchhöhle füllend die Verkümmerung der Fortpflanzungsorgane zur nothwendigen Folge habe. Jene außerordentliche Größe aber lasse man bedingt sein durch die Hauptnahrung des Kukuks, nämlich lang- und dickpelzige Raupen, weil nebst geringen nährenden Stoffen der Magen dieses freßgierigen, stets heißhungrigen Vogels als Speicher für diesen haarigen Ballast dienen müsse. Aber man sähe nicht ein, warum die Bauchhöhle nicht auch geräumiger sein könne, oder warum

nicht nach Weise so vieler anderen Vögel der Kukuk die unverdaulichen Theile seiner Nahrung zusammengeballt durch den Schnabel auswerfen dürfe; auch sei irrig, daß der Kukuk dicht- und langpelzige Raupen, wie Bärenraupen, ganz vorzüglich verspeise. Diejenigen haarigen Raupen, die er in großer Menge verzehrt, seien nur dünn und fein behaart. Altum's Erklärungsversuch ist nun folgender: „Der Kukuk dient von allen hiesigen Vögeln ganz allein als Gegengewicht gegen die behaarten Raupen; die andern Vögel gehen durch die Raupenhaare ein, welche sich in des Vogels Speiseröhre und Magenwand einbohren und eine heftige Entzündung bewirken. Der Kukuk frißt aber diese ohne Nachtheil mit außerordentlicher Vorliebe, so die Raupen des Processions- und Kiefernspinners, der Nonne u. s. w.; alle diese Species treten aber in einzelnen Jahren stellenweise in ungeheuren Massen auf, den so gefürchteten Fraß bewirkend. Soll nun der Kukuk in der freien Natur als Hemmung grade gegen diese Insecten verwendet werden, so muß er ein Doppeltes zeigen. Er muß erstens in normalen Raupenjahren über alle Waldpartieen mehr oder minder gleichmäßig zerstreut leben, er muß zweitens in Fraßjahren, statt vereinzelt, in Menge nach den bedrohten Stellen sich begeben und dort wochenlang verweilen, wenn er das gestörte Gleichgewicht herstellen soll. Beides findet statt. Nun sind aber die Raupenmonate, Mai, Juni, Anfang Juli, grade auch die Brutmonate der Vögel. Es folgt deshalb daraus, daß der Kukuk in vereinzelten Paaren dann nicht auf lange Zeit an die Wiege der Jungen gefesselt, daß er ein für alle Mal vom Nestbau, Brut- und Fütterungsgeschäft entbunden sein muß, um frei von derartigen Hemmnissen dorthin wandern und dort bleiben zu können, wo ein Raupenfraß sich eingestellt hat. Diesem Nachweise des Grundes für das Nichtbrüten des Kukuks wird schwerlich eine schwache Seite abgewonnen werden können. Wir sprachen oft schon von dem einheitlichen Naturmosaikbilde der Vögel, dessen Theile in ihrem Sein

und Leben die ineinander greifenden und nothwendig zusammengehörenden Einzelnheiten bilden. Wie großartig erscheint uns dieses nicht hier! Wald, Waldraupen, Kukuk, viele Paare kleiner Vögel, in deren Nester der Kukuk legt, die Pflanzen, worin diese bauen, die Nahrung, welche sie selbst und ihr Pflegekind bedürfen, und alle Triebe und Lebensäußerungen dieser Wesen bilden die Hauptbestandtheile dieses Bildes. Nehmen wir einen derselben heraus, so verzerrt sich sofort das ganze Bild, die schöne Harmonie ist gestört. Je größer die Absonderlichkeit im Leben des Kukuks außer dieser Gesammtheit betrachtet erscheint, desto schöner paßt jeder Zug seines Lebens im Zusammenhange mit den übrigen Erscheinungen zu diesen. So auch die Eierfärbung. Mag auch die Behauptung dieser Färbung von manchen Oologen etwas übertrieben sein, so ist es immerhin bedeutsam, daß das Bildungsprincip der Kukukseier auf die Eier der Pflegevögel so starke Rücksicht nimmt. Ich zweifle daran, daß es möglich ist, in diesem Falle den anthropomorphistischen Karren mit einem „wunderbaren Ahnungsvermögen" aus dem Schlamme zu ziehen. Auch das Federbildungsprincip kennt und berücksichtigt das Nichtbrüten des Kukuks. Denn diesem ist es unmöglich, die Seitenfedern seiner Unterseite so zu lüften, daß er einen Brutfleck bilden könnte, um seine Eier in unmittelbare Berührung mit seinem Körper zu bringen, zur Entwicklung der dem Embryo nöthigen Wärme. Und wollte der Kukuk einen Brutfleck bilden durch Ausrupfen von Federn, wie die Schwimmvögel, so wäre er nicht mehr im Stande, die Eier seitlich erwärmend mit seinen Federn zu umfassen. Wenn er unter diesen Umständen nun auch nicht brüten will, wenn er gar nichts vom Brüten weiß, wenn er nur weiß, bestimmte fremde Nester aufzufinden, so wird ein solches Verhalten nicht mehr unerklärlich, sondern ganz naturnothwendig erscheinen."

So Altum, und es wird sich nicht läugnen lassen, daß seine Erklärung den weitesten Horizont umfaßt. Beim Darwi-

nismus war das Augenmerk nur gerichtet auf die Möglichkeit der Vererbung der Findelhauspraxis; eine Möglichkeit, die in der allgemeinen Thatsache begründet ist, daß überhaupt Gleiches von Gleichem stammt, daß in der Fortpflanzung überhaupt die Erhaltung der Arten, also die Vererbung gleicher Organisation stattfindet. Hartmann's Standpunkt ist schon weiter, er beobachtet zugleich die Eierfarbe und weiß bei diesem Auftreten individueller Eigenthümlichkeiten trotz allgemein gültiger Vererbung sich nur zu helfen durch Annahme „wunderbaren Ahnungsvermögens", oder wie er es nennt: „unbewußten Hellsehns". Altum aber umfaßt die Größe des Magens, die Kleinheit der Fortpflanzungsorgane, die Befiederungsweise, die Eierfarbe, den Raupenfraß. Er ist es, der den Kukuk zugleich in Beziehung zum Haushalt der Natur setzt und ihn nicht wie die andern für sich allein betrachtet; und indem er so den Kukuk oder den Vogel überhaupt unter gleichzeitiger Erfassung verschiedener Momente ins Auge faßt, macht er den Vogel auch zum Werke einer alles gleichzeitig bedenkenden und danach schaffenden Macht; es wächst ihm das ganze Vogelleben zu einem Mosaikbilde zusammen, wo jedes Glied einen bestimmten Werth, eine bestimmte Verrichtung in der Kette des Ganzen hat. Der Materialismus wird freilich sagen, Magen, Befiederung sind nothwendige Folgen des Findelhaustriebes, bei der Kleinheit der Eier gewann der Magen Raum, bei dem Nichtbrüten wurde die Fiederung unbrauchbar hierzu; aber steht mir dann nicht auch mit gleichem Rechte die Theorie zu: Die bekannte Gefräßigkeit des Kukuk ist die Ursache von Allem; sie erweiterte den Magen und verkleinerte dadurch die Eier und machte es dem großen Kukuk unbequem, darauf zu sitzen, so daß er zum Findelhaustrieb gezwungen ward?

Wahrlich, da wir nicht verharren dürfen an dem engsinnigen, materialistischen Standpunkte, der da nur fragt: „Wie kann ich mir dies Einzelne als möglicherweise entstanden denken?" Da wir vielmehr dies Einzelne gleichzeitig in seinen vielerlei Be-

ziehungen zur Außenwelt erfassen müssen, so kann auch ich nicht anders, als in der Weise Altum's den Grund des Ganzen als eine alles gleichzeitig bedenkende und das Einzelne danach bestimmende, harmonisch ordnende Macht zu denken. Freilich stimme ich darin Altum nicht bei, wenn er in seiner Opposition gegen den Materialismus das Verhältniß der Schöpfung zum Schöpfer in einseitig strenger Weise, ich möchte sagen in der alttestamentarischen Weise, hinstellt. Hier ist Gott der Herr, und die Schöpfung das unselbständige Gefäß seiner Herrlichkeit; so auch bei Altum. Gott schuf nach ihm die harmonische Welt, und in ihr „bewegt sich nicht der Vogel, sondern er wird bewegt." „Avis non agit, sed agitur" ist sein oft wiederkehrender Satz den Materialisten gegenüber, die so gern das Leben der Vögel ideal durchgeistigt und beglückter als das der Menschen hinstellen. Alle individuelle Freiheit, allen Willen, alles Bewußtsein spricht Altum den Vögeln ab, und doch kann er nicht umhin, es ihnen auch wieder zuzugestehen. Er spricht z. B. gegen die materialistische Erklärung des Wandertriebs, wonach er „offenbar entstanden sei durch eingetretenen Temperaturwechsel, der die Vögel veranlaßt habe, die kalten Orte zu verlassen, und das periodische Wandern sei später durch Vererbung zum Trieb geworden". Er weist mit Recht darauf hin, daß die Thiere wanderten, schon lange ehe die Kälte eingetreten, und lange ehe es an Futter mangele; daß ja an die Stelle der Fortgewanderten andere Vögel einzögen, so bei uns die schwarzgrauen Nebelkrähen, Grauammern, Tannenmeisen, gelbköpfige Goldhähnchen u. s. w., so daß sich also nur im selben Klima die Vogelwelt verschiebe; daß ferner hoch im Norden die Wanderung eine westöstliche und ostwestliche sei, wobei also von Klima- und Temperaturwechsel keine Rede sein könne (S. 245). Für ihn geschieht die Wanderung, damit der Vogel durch Verzehren seiner Nahrung als wohlthätige und nothwendige Hemmung auf seine Umgebung wirke. Aber eben dies, daß der Vogel wandert, ehe die Nahrung erschöpft ist

am jeweiligen Orte, zeigt, daß er in seinem Thun und Treiben wieder bestimmt wird durch seine innere Organisation, durch Empfindungen, Gefühle, deren er bewußt wird.

Gesetzt aber, Altum habe wirklich die Vögel zu „willenlosen Maschinen" herabgewürdigt, wie ihm von Seiten des Materialismus massenhaft vorgeworfen wird, hat er dann etwas anders gethan, als was der Materialismus von jeher gethan hat? Hat dieser nicht von jeher zu zeigen gesucht, daß „Freiheit" in der Weltentwicklung ein falscher Begriff sei, daß nur „Nothwendigkeit" herrsche? Hat er nicht jüngst wieder, neu befruchtet durch Darwin, gelehrt, wie alles eine nothwendige Entwicklung aus Einem undifferenzirten Anfang sei? Wie jenes Reden von Freiheit, Persönlichkeit des Menschen ein Hochmuth wäre? Denn der Mensch sei nur das, was die Thiere wären, und bei dem gesetzlichen Geschehen im ganzen Dasein könne Niemand mit willkürlicher Freiheit sich erheben; freier Wille sei nur Schein und Täuschung. Wird aber nach dieser Auffassung nicht auch das Thier wie der Mensch zur willenlosen Maschine? Zur Maschine, in welcher sich das mit Nothwendigkeit vollzieht, was seit Jahrtausenden durch Zuchtwahl und Vererbung entstand? Wahrlich, eben weil dem Materialismus zufolge der Mensch eine Maschine ist, die, je nachdem sie normal oder unnormal arbeitet, den Menschen mit einfach gesundem Menschenverstand oder als Genie oder als Verrückten handeln läßt, so hätte Altum sogar den Dank des Materialismus verdient, weil er die Thiere ebenfalls zu unfrei handelnden Maschinen machte. Denn statt zu erniedrigen, erhöhte er sogar die Thiere, indem er die theologische Lehre der Prädestination von den Menschen auf die Thiere übertrug; alles individuelle Thun ist in dieser Lehre ein seit Ewigkeit bestimmtes, somit ein nothwendig geschehendes. Ist nun hiernach aber nicht der Materialismus mit seinem Verwerfen aller Freiheit die prädestinirteste Prädestinationslehre? Wo ist hierbei das Einzelne, das sich selbständig erheben kann über die

mit Nothwendigkeit geschehende Entwicklung, über das Band der Erblichkeit oder Erbsünde? Wenn ich unfrei bin in allem meinem Thun, dann ist es mir, dann ist es meinem „Ich" völlig einerlei, ob das allgemein Fesselnde genannt werde mit griechischem Namen „Anankä" oder deutsch „Nothwendigkeit des Schicksals", oder „Prädestinirender Gott", oder „mit Nothwendigkeit wirkende Materie", denn in allen Fällen ist mein „Ich" nur die Maschine, durch welche das Nothwendige zum Ausdruck kommt. Ob ein Ravaillac'scher Königsmörder sich entschuldigt durch Prädestination, ob durch ein unfreiwilliges Thun gegenüber der mit Nothwendigkeit wirkenden Materie, das ist im Grunde einerlei; denn überall liegt folgende gleiche Vorstellung zu Grunde: das Einzelne hat keine Selbständigkeit dem Allgemeinen gegenüber, das Einzelne ist unfreie, ist getriebene Maschine im Ganzen. Und solchem Menschenfatalismus gegenüber, wo alles Thun des Menschen absolut bestimmt ist von seinem jugendschnellen, oder altersträgen Blutlauf; da ist es keine Erniedrigung auch vom Vogelfatalismus zu reden.

Heutzutage sind freilich die Ansichten viel verwirrt. Auf der einen Seite erstrebt man Volksbildung, jeder soll in Wahrheit persönliches Wesen werden, er soll mit freier Selbstbestimmung sein Thun und Lassen erfüllen, er soll selbstbewußt sich als Glied des Staates fühlen und wissen; und während man so den Persönlichkeitsbegriff und seine Verwirklichung im Leben als das Höchste anerkennt, da gilt es da, wo man den Urgrund des Daseins aufsucht, als Engsinn und Beschränktheit, den Begriff der Persönlichkeit auf diesen Urgrund zu übertragen. Man sagt, wenn ein Gott ist, wenn er ein als Ich sich erfassendes Wesen ist, dann steht ihm die Welt als Schranke, als Nicht-Ich entgegen. Als ob, wenn Gott aus freiem Willen, freier Wahl und Liebe eine Welt außer sich setzt, diese Welt eine Beschränkung seiner selbst wäre, in solcher Weise, daß er nicht Herr der Welt bliebe. Aus dieser Ansicht nun, eine Welt sei Schranke Gottes

und kleinlich sei es, so beschränkten Urquell aufzustellen, da verliert man sich denn in das Allgemeine; der Urgrund soll das Ganze sein, man macht ihn zum All, dem das Einzelne als nichtig gegenübersteht, aus dem das Einzelne nur scheinbar mit Selbständigkeit sich heraushebt und der im Einzelnen, wie im All ganz und ungetheilt vorhanden ist. Damit wird das All zum Einen, das Eine wird zum All. Aber wohl kann man sagen, diese All-Eins-Lehre ist eine All-Mein-Lehre; sie geht von der Selbstsucht aus, die da meint, sich nur dessen freuen zu können, was ihr völlig, auch materiell zu eigen ist, so daß sie es als sclavisches Nichts in ihrer Gewalt hat. Indessen wenn ich selbst schon mich an Dingen unendlich, schrankenlos erfreuen kann, die da nicht zu meinem Hab und Gut gehören, die da nicht von mir in's Dasein gerufen sind, warum sollte nicht auch der selbstbewußte Gott schrankenlos sich einer Welt erfreuen können, die außer ihm ist, weil er sie als relativ Selbständiges außer sich setzen wollte, und die sein All-Mein, die sein eigen ist, weil er die Macht, der Herr ist, der der Welt das Dasein gab? Und weil wir sehen, daß kein Einzelnes in dieser Welt sich selbst das Dasein gab, weil kein heutiger Kukuk sich selbst seine Organisation, das ist die Natur seiner Lebensentfaltung gegeben, weil wir sagen müssen: es erbt sich hier von Geschlecht zu Geschlecht eine bestimmte Form gesetzmäßig fort, warum nun nicht versuchen wollen, den Grund aus dem dies Einzelne all entstanden, als einen freithätig setzenden, selbstbewußt ordnenden zu begreifen, zumal wir sehen, wie jedes Einzelne in eine Mannigfaltigkeit von Verhältnissen gestellt ist, die eben, weil sie einheitlich und harmonisch zusammenstimmen, auch einen einheitlichen Ordner zur Annahme nahe legen?

Wenn Räthsel sind bei dieser Annahme — hat denn der Materialismus, hat Hartmann, die beide vom Unpersönlichen, Unbewußten ausgehen, die Räthsel alle entfernt? Sahen wir nicht, wie trotz ihrer Lehre: „Alles ist Eins“, doch das Ein-

zelne, selbst im Instinctsleben, eine individuelle Freiheit, zeigt, die neben dem Gesetz nothwendigen Müssens und Vererbens einhergeht und durch die eben das mit „bewußtem Wollen“ begabte Einzelne selbstthätig dem Allgemeinen entgegentritt? Dieser individuellen Freiheit halber können und dürfen wir nicht Alles Einzelne zur Maschine machen, die ihren Gang unabänderlich abläuft, sei sie durch nothwendige Vererbung, sei sie durch starre Prädestination geworden. Aber dieses Einzelne hat auch wieder seine Schranke in der Natur oder der Organisation, die ihm Gesetz ist, und da zeigt es sich denn auch, wie die verschiedenen Individuen mit verschiedenen Stufen der Freiheit innerhalb ihrer Natur sich zu entfalten vermögen. Die Atome zeigen sich uns als das Unfreieste, als das mit starrer Nothwendigkeit in seiner Natur mit unveränderlichem Maß Verharrende, während die lebenden Individuen je mehr ihre Sinne zur Erfassung des Allgemeinen, zur Wahrnehmung der Außenwelt zunehmen, auch reichere Freiheit der Individualität zeigen; am reichsten wird sie von der zur Persönlichkeit gewordenen Individualität des Menschen gezeigt.

Nicht aber dieser Verschiedenheit der Stufen wollen wir nachgehen; wir wollen vielmehr sehen, wie sich da, wo man vom Unpersönlichen ausgeht, das Verhältniß des Bewußtseins zum Unbewußten gestaltet. Den Materialismus freilich können wir hier außer Acht lassen; wir haben schon in früheren Vorträgen die Unmöglichkeit seiner Behauptungen zu zeigen versucht und es war schon die Rede davon, wie sein Begriff einer mit Nothwendigkeit wirkenden Materie nichtssagend ist, weil alles aus ihm gemacht werden kann. Da er überdies sich leicht mit den Einzelnheiten begnügt, ohne die Verbindung zu untersuchen, so sehen wir auch hier, wie er sich begnügt zu zeigen, daß man sich das Hirnbewußtsein als möglicherweise entstanden denken könne, aber wir finden die Frage nicht: wie kommt die unbewußte Materie dazu, das Bewußtsein zur Entwicklung zu bringen? Um

so mehr ist Hartmann hier zu betrachten; denn ihm ist „Gott Alles“ und das „Ganze ist Gott“, aus diesem All und Ganzen tritt das Einzelne, tritt das Bewußtsein hervor. In welchem Verhältniß steht nun dieses zum Unbewußten? Diese Frage ist zu betrachten.

Wir erwähnten bereits, wie innig sich Hartmann in das Naturleben versenke, mit welcher Sorgfalt er den instinctiven Handlungen nachgehe; wie er in diesen Handlungen eine unmittelbare Aeußerung des All-Einen, des All-Gegenwärtigen, des Unbewußten sehe, so daß er sogar da, wo die Maus Gift frißt, nicht den Instinct irren läßt, sondern nur die bewußte Vorstellung; während das Unbewußte sich nicht veranlaßt fühlt, den Fehler zu verbessern. Diese Eine Behauptung giebt uns sofort an, wie sich bei Hartmann das Verhältniß vom Bewußtsein und Unbewußtsein feststellen wird: Das Bewußte wird zum Unvollkommenen, Schlechten, das Unbewußte zum Vollkommenen und Guten. Eine Auffassung, die wir schon bei den ältesten Völkern finden und die schon frühe zum Thierdienst führte.

Das Erste, was dem über sich und die Welt nachdenkenden Menschen als unvollkommenes entgegen tritt, ist sein Wissen, ist das was er im Bewußtsein hat; er empfindet sofort das Ungenügen seines Wissens, die Noth des Lernens, das lästig Quälende und das Bedenkliche des Zweifelns, Wählens, Rathens. Schon früher überkam ihn daher wohl der Neid, daß er nicht in solcher sicheren, gleichmäßigen Ruhe sich bewegen könne, wie die friedlich kreisenden Gestirne, wie das mit „Instinct“ handelnde Thier. Er übersah, wie das Thier sich nur in einseitiger, engbegrenzter Sphäre bewegt, so daß es mit Leichtigkeit und Schnelligkeit derselben Herr werden, und sich mit Sicherheit bewegen kann; während der Mensch in allseitige Beziehungen, in allmögliche Verhältnisse gestellt, auch größerer Zeit bedarf, um sich zum Herrn der Verhältnisse zu machen. Er übersah dies; und statt voll Stolz zu blicken auf die reiche Sphäre, die ihm

zu Theil ward, bewunderte er die Sicherheit himmlischer Bewegung und die Sicherheit instinctiver Handlung; und es ergriff ihn der Glaube, daß vollkommene Wesen, daß Götter ihren Sitz in diesen irrthumslos wandelnden, zweifelfrei lebenden Wesen aufgeschlagen hätten. Da war die Folge davon das Anbeten der Sterne, das Anbeten der Thiere.

Auch in unserer Zeit ist man der Qual bewußter Ueberlegung sich oft bewußt und man preist das Glück der Thiere, die Sicherheit, den Frieden ihres instinctiven Thuns. Und auf solchem, den Thierdienst erzeugenden Standpunkte steht auch Hartmann, wenn er, das Selbstbewußtsein als das Schlechtere, als das Endliche, Vereinzelte haltend, das Unbewußte als das Vollkommenere, das Unendliche, Allmächtige, nimmer Irrende, nimmer Wankende, als das Ewige, das Allweise, Allgegenwärtige auf Gottes Thron hebt.

Wir citirten bereits oben, wie (S. 327) Hartmann von seinem Unbewußten alles das aussagt, was der Pfarrer auf der Kanzel von seinem Gott aussagt. Das Unbewußte schafft und bildet die Organismen, es versieht die Menschen mit dem Nöthigen, erhält sie durch Liebe und führt sie zur Vollkommenheit, durch Offenbarungen und Ahnungen sie zu Klarheit und Einsicht erhebend; es beglückt die Menschen durch die Gabe der Schönheit und Kunst. Auch leidenlos ist es (S. 336), nimmer sich ändernd, heilig, allgegenwärtig; es erkrankt nicht (S. 555), ermüdet nicht, schwankt, zweifelt und irrt nicht; und es greift unaufhörlich an jedem Orte, in jedem Momente ein. Nur keine Persönlichkeit hat das Unbewußte. Dieser Mangel aber, der wie Hartmann S. 488 sagt, der Einzige ist, den er seinem Gott, dem Christengott gegenüber, behaupte, ist es, der sofort alle Verhältnisse der Welt in einer seither fremdartigen Weise auffassen läßt. Denn da das Bewußtsein das Unvollkommene, Beschränkte ist, dem schrankenlos Unbewußten gegenüber, so ist es consequente Folge, daß alle auf Bewußtsein und Persönlichkeit

gegründete Lebensverhältnisse einen untergeordneten Werth erhalten; und überall wo Hartmann ihnen nachgeht, geschieht es nur, sie in verkehrter Form, in ihrer Entartung aufzufinden. Er spürt den auf persönlich sittlichen Verhältnissen beruhenden Lebensäußerungen nach und zwar mit einer gewissen Sorgfalt, aber nur um ihren Unwerth zu zeigen, und so stürzt er sich mit Lust in die Nachtseite des menschlichen Lebens. Er gesellt sich zu jenen Menschen, von denen Kant sagt: „Zu allen Zeiten hat es sich dünkende Weisen (Philosophen) gegeben, welche, ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft haben, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt der Menschen, recht verächtlich vorzustellen: 1) als Wirthshaus; 2) als Zuchthaus; 3) als Tollhaus; 4) als Kloake".

Ein Wirthshaus ist bei Hartmann die Welt, da jeder Einzelne Alles haben will an der vorhandenen Tafel und nun im Kampf um's Dasein der eine Gast den andern verdrängt. Ein Tollhaus oder Faschingsfest ist ihm die Welt, weil jeder die Maske der Zufriedenheit aufzusetzen sucht, „um nicht von den andern als unzufrieden ausgelacht zu werden (S. 570)". Nur als Zuchthaus läßt er sie nicht gelten. Denn da der persönliche Gott nach alttestamentarischer Auffassung vorzugsweise als strafender, züchtigender Vater aufgefaßt wurde und durch die christliche Erbsündetheorie diese Auffassung im Vordergrund blieb, so muß Hartmann, da er nur im Gegensatze zum Christenthum das Heil sieht, sein Unbewußtes zur „liebenden Mutter" machen, worin er freilich zusammengeht mit dem Materialismus, bei dem die Natur „als liebende, sorgende, zweckmäßig wählende Mutter" allüberall freien Verkehr und Aufnahme findet, während „der liebende Vater" verworfen wird, weil er ein Product der Dummheit sei.

H. sagt (S. 192): Das Unbewußte erzwingt nicht, wie wir Menschen, die Opfer des Einzelnen durch Furcht vor Strafe;

nein, die Natur ist gütiger, sie erzwingt die Opfer durch Hoffnung auf Lohn, und das ist wohl noch mütterlicher!" Er spricht von solcher „mütterlichen Natur" bei Gelegenheit der Liebe, die natürlich, da ja nach Hartmann das Persönliche keinen Vollwerth hat, auch nicht von ihm im Lichte sittlichen Adels, persönlicher Befreiung betrachtet werden kann, sondern nur mit dem Maßstabe des Allgemeinen, des unbewußt Wirkenden gemessen wird; wobei denn natürlich nur die Seite des Geschlechtstriebes und die Erhaltung des Allgemeinen, der Gattung, übrig bleibt. Hartmann tritt sie noch breiter die Spur seines Vorgängers Schopenhauer, der Askese gepredigt, aber Askese nicht übte. Er macht sich zu eigen die Worte dieses seines Lehrers: „daß der Instinct der Liebe für eine der Idee der Gattung möglichst entsprechende Zusammensetzung und Beschaffenheit der nachfolgenden Generation sorgt, und daß die geträumte Seligkeit in den Armen der Geliebten nichts als der trügerische Köder ist, vermittelst dessen das Unbewußte den bewußten Egoismus täuscht und zu Opfern seines Eigennutzes zu Gunsten der nachfolgenden Generation bringt (S. 192)". „Zu Opfern", sagt Hartmann, „denn das Geschäft der Begattung ist ein ekles, unbequem, schamlos Geschäft (S. 182)".

Hatten wir nicht Recht, zu sagen, Hartmann stehe auf dem Standpunkt der alten, Thierdienst gebärenden Zeit? Werden wir nicht durch diese Theorie der Opferung zurückversetzt in jene alten assyrischen, phönicischen, ägyptischen Anschauungen, wo die Jugend ebenfalls sich opfernd hingeben mußte jener unbewußt wirkenden, gebärenden Naturkraft, der mystischen Mutter Cybele, der Astarte, dem Gotte Phallus? Wie sehen wir nun ringsum die faschingtolle Welt bei schmetternder Musik und Freudengeschrei im Tanze sich schwingen, weil im Arme der Demi-Monde das gegenwärtige Geschlecht seinen Eigennutz opfert und der Hartmann'schen Liebe nachlebt!

Es lohnt sich aber der Mühe, solche von Freudenfesten

stammenden Ansichten weiter sich äußern zu lassen. H. sagt (S. 187). „Das weibliche Geschlecht darf nicht wählen, sondern wird gewählt; wie ist es nun, wenn sie Braut ist von dem, den die Eltern ihr bestimmten, den sie vielleicht nur das Eine Mal unter vier Augen sprach, als er sich erklärte? Wenn sie Braut ist, so strengt sie ihre Phantasie an, alles von Schwärmereien, was sie je in Romanen gelesen, hier auf den Einen in Nutzanwendung zu bringen, sie schwört ihm Liebe, glaubt es bald selbst, indem sie sich gewöhnt hat, in ihrem aufgeregten Geschlechtstrieb stets sein Bild zu verknüpfen, und folgt später ihrer Pflicht und ihrer Neigung zugleich, wenn sie diesem Manne, dem Vater ihrer Kinder, treu bleibt; für den sie Achtung und Freundschaft gefaßt und an den sie sich gewöhnt hat. Bei Lichte besehen, geben aber alle diese Ingredienzien, als Geschlechtstrieb, Phantasie, Achtung, Freundschaft, Pflichttreue u. s. w.; so viel man sie auch schüttelt und rüttelt, immer noch keinen Funken von dem, was einzig und allein mit dem Namen Liebe bezeichnet werden kann und soll; und was an ihnen demnach als solche erscheint, das ist meistens eine Täuschung anderer und bald auch ihrer selbst, da sie doch nach gegebenem Jaworte schicklicherweise auch ein Herz voll Liebe verschenken müssen, und sie sich übrigens bei den bräutlichen Schäferstundchen ganz gut amüsiren. Der Bräutigam glaubt den Betrug so gerne als die Braut ihn übt; denn was glaubt der Mensch nicht, wenn es nur stark genug seiner Eitelkeit schmeichelt. Nach der Hochzeit, wo beide Theile andere Dinge zu besorgen haben, hört die Comödie so wie so bald auf, mag sie nun im Ernste oder im Scherz gespielt sein".

Gewiß, Hartmann hat Recht, es giebt solche Verhältnisse, aber warum diese aus Elternwahl entstandenen, und nicht die auf freier Neigung beruhenden Beispiele in Vordergrund stellen? Weil er überhaupt dem Unbewußten zu Liebe die individuelle Freiheit in Hintergrund drängen muß. Warum gelingt es ihm

nicht „beim Rütteln an den Ingredienzien, das Herausspringen zu lassen, was man mit dem Namen Liebe zu bezeichnen hat?“ Weil er keinen Raum hat für die persönliche, freudig gewollte Hingabe des Einen an das Andere, bei welcher überhaupt die Phantasie, die Freundschaft, Achtung, Pflichttreue nicht abstracte als „rüttelbare Ingredienzien“ herumbaumeln, sondern bei welcher sie einheitlich sittliche Bethätigungen sind eines selbstbewußten, empfindenden, fühlenden Wesens.

Wir finden die gleiche von ästhetischem Naserümpfen durchwürzte Sprache Hartmann's bei Gelegenheit der Mutterliebe wieder (S. 176): „Man frage sich, ob etwas anders als ein Instinct es zu Stande bringen kann, daß die verständigsten und gesetztesten Frauen, die sich bereits an den höchsten Schätzen menschlicher Geistescultur erfreut haben, auf einmal Monate lang sich all der aufopfernden Pflege, den Quengeleien und Schmutzereien, den Tändeleien und Kindereien mit wahrer Herzensfreude unterziehen können, ohne irgend eine Erwiederung von Seiten des Kindes, das die ersten Monate doch nichts weiter als eine sabbernde und Windeln beschmutzende Fleischpuppe ist, die allenfalls reflectorisch die Augen nach dem Hellen dreht und instinctiv die Arme nach der Mutter ausstreckt; man sehe nur, wie solche verständige Frau in ihr Kind, das von allen andern mit Mühe zu unterscheiden ist, rein vernarrt ist, und wie sie, die früher an Sophokles und Shakespeare geistreiche Ausstellungen zu machen hatte, nunmehr vor Freude außer sich darüber werden will, daß das Kleine schon A quarrt. Und bei alledem übernimmt das Weib nicht etwa, wie wohl der Mann, alle diese Unbequemlichkeiten um der Hoffnung dessen willen, was künftig aus dem Kinde werden soll, sondern sie geht in der gegenwärtigen Freude und Mutterlust rein auf. Wenn das nicht Instinct ist, dann weiß ich nicht, was man Instinct nennen soll! Man frage sich, ob ein armes Kindermädchen wohl um ein Paar Dreier täglichen Lohn alle diese

Quälereien und Strapatzen aushalten könnte, wenn ihr Instinct sie nicht schon auf diese Beschäftigung hinwiese".

So Hartmann. Aber nun fragen wir ihn, ob das auch Instinct ist, wenn eine Frau, die Geld hat, deshalb nichts anrühren zu dürfen meint, ihr Kind daher den Kindermädchen überläßt und es nur in geputztem Zustande, um es bewundern zu lassen, in das Besuchszimmer hereinruft; wir fragen, ob es Instinct ist, wenn eine Mutter ihr Kind ermordet? Hartmann wird freilich sagen, in diesen Fällen habe sich das Bewußtsein vom Unbewußten emancipirt und das Unbewußte habe nicht die Pflicht überall falsche Vorstellungen zu verbessern. Aber eben weil er so sagt und eben weil er selbst damit die Freiheit des Bewußtseins vom Unbewußten behauptet, mußte er auch die Mutterliebe als die sich frei hingebende Bethätigung eines selbstbewußten, empfindenden, fühlenden Wesens erfassen. Ja gerade von seinem Standpunkte aus darf er sogar nicht einmal reden von einer „reflectorisch sich streckenden Fleischpuppe", sondern er muß das Kind betrachten, als ein Gefäß, durch welches, eben weil das Bewußtsein noch nicht zur Geltung gekommen ist, sich das Unbewußte am reinsten und ungetrübtesten kund giebt, so daß schon aus diesem Grunde die Mutterlust ihre Erklärung fände; eben weil das Ewige hier sich in der hehrsten und heitersten Form offenbart. Und wenn denn auch in der Mutterliebe der Instinct ein treibendes Moment ist, oder weil die Mutterliebe in Wahrheit eine Naturbestimmung ist, welcher in normalem Zustande Niemand sich entziehen kann, wird dadurch der Werth solcher persönlichen Bethätigung verringert? Nimmermehr! Sehen wir doch, wie kein einzelnes Wesen sich selbst sein Dasein gab; wie es sich gestellt sieht in eine äußere Welt; wie es sich im Besitze sieht einer äußeren Welt, wie es sich im Besitze sieht einer inneren Natur oder Organisation, an die gefesselt oder in deren Schranken das Individuum sein Leben verwirklichen muß. Als eine durch Zuchtwahl und Vererbung gewordene Organisation

erklärt sie der Eine; als eine durch einen freithätigen Gott gesetzte Natur erklären wir sie, und behaupten zugleich, daß der Mensch als geistig persönliches Wesen, die Möglichkeit und Kraft habe, sich zum Herrn dieser, dem Allgemeinen ebenfalls zukommenden, inneren Natur zu machen, und so in sittlich selbstbewußter Kraft, in freier Selbstbestimmung das von Gott Gesetzte zu bethätigen.

Diese Beispiele werden genügen zu zeigen, wie Hartmann nur darauf ausgeht, jede sittliche Lebensäußerung von ihrer Schattenseite aus darzustellen; eine Tendenz, die sich freilich gar bald als subjective, willkürliche Statistik zu erkennen giebt und die ihre speculative Begründung in der Mode der Zeit finden mag, die so gerne mit vornehmer Geringschätzung über Bestehendes spricht, und einen Heroismus darin findet Entgegengesetztes an die Stelle des alt Ehrwürdigen zu setzen. Wir sahen, wie der Materialismus sich in solchem Streben gefällt und meint, durch Einführung neuer Worte eine alte Sache zu entfernen. Indeß ich gestehe, die Schriften eines Moleschott, eines Büchner, dieser reinsten Idealisten im Materialismus, sie wehen einen noch an mit sonniger Heiterkeit; man fühlt doch heraus, sie kämpfen von ihrem Standpunkte aus für den Adel der Menschheit, für sittliche Menschenwürde, aber bei Hartmann bleibt nichts übrig als Verachtung der Welt, durchwürzt mit Gaumenkitzel und Erregung der Sinne; ein Erfolg, der freilich in der Philosophie seinen Zulauf haben wird, wie die Offenbach'schen Stücke auf dem Theater.

Wenn dabei Hartmann nur wenigstens consequent wäre und das Bewußtsein als das Unvollkommene auch in seiner Unvollkommenheit bestehen ließe; aber wir dürfen überzeugt sein, daß überall da, wo er längere Zeit das Unbewußte erhoben, und wo er das auf persönlichem Willen Beruhende als „Maske, Verstellung, Illusion" hingestellt hatte, dem Schlusse der Entwicklung die Beruhigung beigefügt ist, „daß damit der Werth

des Bewußtseins nicht erniedrigt werden solle" (S. 220); so z. B. in dem Capitel: Das Unbewußte in Character und Sittlichkeit.

Er entwickelt hierin, daß die Werkstatt des Wollens im Unbewußten liege, daß man nur das fertige Resultat sehe, und zwar erst in dem Augenblick, wo es in der That zur practischen Anwendung kommt. „Das ethische Moment (S. 218), d. h. dasjenige, was den Character der Gesinnungen und Handlungen bedingt, liegt in der tiefsten Nacht des Unbewußten; das Bewußtsein kann wohl die Handlungen beeinflussen, indem es mit Nachdruck diejenigen Motive vorhält, welche geeignet sind, auf das unbewußte Ethische zu reagiren, aber ob und wie diese Reaction erfolgt, das muß das Bewußtsein ruhig abwarten, und erfährt erst an dem zur That schreitenden Willen, ob derselbe mit den Begriffen übereinstimmt, die es von sittlich und unsittlich hat." Diese Begriffe von „sittlich und unsittlich" sind aber, sagt H. S. 219, „nichts den Dingen selbst Anhängendes, sie sind selbst erst Schöpfungen des Bewußtseins; sie können dem Unbewußten selbst nicht zukommen; denn es fließen zwar die Handlungen des Menschen als solche aus dem Unbewußten oder Instinctiven des Characters, erzeugt z. B. durch die Instincte des Mitleids, der Dankbarkeit, Selbstsucht, Sinnlichkeit u. s. w., aber diese unbewußte Production hat nie mit den Begriffen sittlich zu thun, da sie vom Bewußtsein geschaffen worden und ein bewußter Instinct eine contradictio in adjecto wäre. Daß sie aber Schöpfungen des Bewußtseins sind, daß sie nicht Eigenschaften der Wesen oder ihrer Handlungen an sich sind, daß sie nur Urtheile über sie, daß sie nur Beziehungen zwischen jenen Wesen und ihren Handlungen bezeichnen, zeigt sich daran, daß hier sittlich heißt, was dort unsittlich genannt wird, daß man beim Kinde etwas nur böse nennt, was beim Manne unsittlich heißt u. s. w. Die Natur an sich ist sogar weder gut noch böse; denn der allgemeine Naturwille hat nichts außer sich, umfaßt Alles und ist

selber Alles, deshalb kann nicht für ihn, sondern nur für den individuellen Willen von Gut und Böse die Rede sein."

Wir weisen hierbei nur kurz darauf hin, wie sich hier die schon früher gerügte Wortphilosophie geltend macht. Weil der Instinct ein Unbewußtes heißt, so kann es nach H. keinen Instinct der Sittlichkeit geben, denn bewußter Instinct wäre ein Widerspruch; aber Instincte der Dankbarkeit und des Mitleids soll es geben können; als ob beides nicht ebenfalls Aeußerungen wären von Wesen, die sich einer Schuldigkeit, einer Gefühlserregung bewußt geworden sind. Aber freilich in den Worten „Dankbarkeit", „Mitleid" u. s. w. ist die Vorstellung des Bewußtseins, des bewußten Thuns in Hintergrund gestellt, und deshalb heißt es erlaubt, vom Instinct drr Dankbarkeit zu reden. Als ob man nicht aus demselben Grund von Instinct des Bewußtseins reden könnte, eben weil das Bewußtsein ein Angebornes ist, d. h. ein Thun, dem Niemand sich im wachen normalen Zustand entziehen kann.

Sittlichkeit soll ferner nichts in der Natur, sondern nur im Urtheil Begründetes sein, während Dankbarkeit zum Instinct gehöre; als ob nicht auch die Dankbarkeit zum Urtheil gehört und in Beziehungen besteht, denn der Eine nennt etwas Dankbarkeit, wo der Andere von Undankbarbeit spricht. Aber da nun außerdem nach H. diese sittlichen Urtheile gar keinen Einfluß auf den Willen haben sollen und sich erst hintennach zeigen soll, ob die That mit dem sittlichen Urtheil übereinstimmt, eben weil ja nach H. Wille und Vorstellung dualistisch nebeneinanderstehen (vergl. oben S. 21 ff.), so sollte man glauben, H. habe die Bedeutug der Sittlichkeit als völlig werthlos bei Seite geworfen; aber nein! er fährt S. 220 fort: „Bei alledem soll aber keineswegs der Werth dieses vom Bewußtsein geschaffenen kritischen Standpunktes erniedrigt werden. Denn wie trotz aller Einseitigkeit und Beschränktheit das Bewußtsein doch für diese Welt an Wichtigkeit über dem Unbewußten steht, so steht letzten Endes auch das

Sittliche höher als das Natürliche; ja indem das Bewußtsein schließlich doch auch nur ein unbewußtes Naturproduct ist, so ist auch das Sittliche nicht ein Gegensatz zum Natürlichen, sondern nur eine höhere Stufe desselben, zu welcher sich das Natürliche kraft seiner selbst und durch die Vermittlung des Bewußtseins emporgeschwungen hat."

Also das Bewußtsein ist erst das Vereinzelte, Irrthumvolle, dagegen ist das Unbewußte das Vollkommne, aber doch ist schließlich die sittliche Welt die höhere Welt, zu der sich das Natürliche aufschwang? Also das Bewußtsein ist das Höhere, zu dem sich das Unbewußte aufschwang? Aber kann sich das Unbeschränkte, das All aufschwingen zum Beschränkten und Einseitigen? Und wenn ferner das Natürliche, das ja Alles sein soll, sich zur sittlichen Stufe erhob, wo lebt denn da das nur in Urtheilen und Beziehungen existirende Reich der Sittlichkeit im All-Einen Naturwesen? Wie ist überhaupt solche Erhebung zur sittlichen Stufe möglich, da ja nach Hartmann der Willen nur im Unbewußten bleibt und sich nach ihm schlecht um das im „Ich" verbleibende Urtheil des Sittlichen kümmert; eine freie Selbstbestimmung nach Hartmann also gar nicht möglich ist?

Da nun das sittliche Handeln nur ein bewußtes Handeln ist, das Bewußtsein aber stets nur an das Einzelne gebunden ist, und dieses Einzelne im Gegensatz zu dem Allgemeinen ein nicht immer das Vernünftige Wissendes ist, im Gegentheil sogar ein irrend und verkehrt Handelndes sein kann, so können wir auch fragen: „Woher rührt denn neben der Allweisheit des Allgemeinen die Unvernunft des Einzelnen?" Da wir aber oben schon hörten, daß bei Hartmann die Welt ein Tollhaus ist, so kann es nicht wundern, wenn er die Frage umkehrt und sagt: „Woher die Verrücktheit der Allgemeinheit und die Vernunft des Einzelnen?"

Er sagt S. 188: „Die vielen durch Liebe geknickten Existenzen beweisen deutlich genug, daß man es bei der Liebe nicht

mit einem Possenspiel, einer romantischen Schnurre zu thun habe, sondern mit einer ganz realen Macht, einem Dämon, der immer neue Opfer fordert. Das Liebestreiben der Menschheit in allen seinen so offenkundig durchschaut werden sollenden Masken und Verhüllungen ist so wunderlich, so absurd, so komisch und lächerlich, und doch größtentheils so traurig, daß es nur ein Mittel giebt, alle diese Schnurren zu übersehen, das ist: wenn man mitten drin steckt, wo es Einem dann geht wie einem Trunknen unter einer Gesellschaft von Trunknen: man findet Alles ganz natürlich und in der Ordnung. Der Unterschied ist nur der, daß jeder das belehrende Schauspiel einer trunkenen Gesellschaft als Nüchterner sich verschaffen kann, aber nicht so als Geschlechtsloser (Nicht-lieben-könnender), oder man müßte steinalt werden, oder man müßte (wie ich) dies Treiben schon beobachtet und überlegt haben, noch ehe man betheiligt war, und da gezweifelt haben (wie ich), ob man selber oder die ganze andre Welt verrückt ist."

Wie kommt es nun, daß die ganze Welt verrückt sein kann und „man selber" nicht? Wie kommt es, daß die im Taumel, in der Trunkenheit, also die im Besitz der gepriesenen „Unbewußtheit" dahin lebende Welt ein Tollhaus sein kann, über das nur die getadelte Selbstgewißheit sich zu erheben vermag? Erinnern wir uns aus unserm vorigen Vortrage, daß das Unbewußte die Einheit ist von Wille und Vorstellung. Der Wille, der ja nichts weiter will als „Wollen", wollte aus seiner vorseienden Existenz heraus und wirkliche Existenz gewinnen, indem er wissen wollte, was er eigentlich wolle. Er wollte ein bestimmtes Wollen werden und mußte dazu die Vorstellung als Inhalt seines Willens in sich aufnehmen. Er riß daher die Vorstellung aus ihrem vorseienden reinen Unschuldszustand heraus, und so ward aus der Umarmung beider vorseiender Nicht-Existenzen eine seiende Existenz, eine wirkliche Welt. Nun könnte man glauben, mit dieser Umarmung, mit dieser volleren Einheit würde die unbewußte Allweisheit sich befriedigen; aber nein!

In der Trinität von Unbewußtem, Wille und Vorstellung würde ja der Wille vernichtet sein, wenn er aufhörte zu wollen; er muß also weiter „wollen“, wie der ewige Jude, der nimmer aufhören könnende und ins Unendliche streben müssende. „Er muß“, weil ja der Wille in unsrer Sprache „Wollen“ zum Zweck hat. So reißt sich denn der Wille los als „Atomwille“, in welcher ersten Form wir ihn (siehe oben S. 58 ff.) als das kennen lernten, was wir „Materie“ nennen. Hartmann fragt noch, ob die Atome, diese niederste realisirte Einheit von Wille und Vorstellung, Bewußtsein hätten (Hart. S. 446), und sagt, nöthig sei es nicht; die Erfahrung sage nichts davon aus, und jedenfalls könne nur von einem Atombewußtsein, dem inhaltleersten Bewußtsein die Rede sein. Er sagt dieses „jedenfalls inhaltsleerste“ auch jedenfalls nur, weil der Stein keinen Inhalt zeigt, den er verwirklichen will.

Mit diesem als Materie davongelaufenen Willen hat aber das Elend des Unbewußten begonnen; denn das Wollen ist ja nach H. das nie zu Befriedigende, das stets Qual Empfindende. Das Unbewußte muß daher alles Mögliche aufwenden, um den Davongelaufenen wieder einzuheimsen. Aber da ja nach H. der Wille das Reale ist, also nicht von der unbewußten Vorstellung sein Dasein erhalten hat, so ist diese auch nicht im Stande, den in der Irre strebenden Sohn zurückzurufen, und sie ist genöthigt, in der selbstbewußten Vernunft eine Tochter zu gebären, welche den in der Welt entfalteten Willen wieder vernichtet. Freilich sagt er S. 484: „Jenes Stück Materie dort ist ein Conglomerat von Atomkräften, d. h. von Willensacten des Unbewußten, von diesem Punkte des Raumes aus in dieser Stärke anzuziehen, von jenem Punkte in jener Stärke abzustoßen; das Unbewußte unterbreche diese Willensacte und hebe sie auf, so hat in demselben Momente dieses Stück Materie aufgehört zu existiren; das Unbewußte wolle von Neuem, und die Materie ist wieder da. Hier verliert sich das Ungeheuerliche der Schöpfung der materiellen

Welt in das alltägliche, jeden Augenblick sich erneuernde Wunder der Erhaltung, welche eine continuirliche Schöpfung ist. Das Unbewußte höre auf, die Welt zu wollen, und dieses Spiel sich kreuzender Thätigkeit des Unbewußten hört auf zu sein."

Gewiß, wir dürfen hier mit Faust's Gretchen sagen: „So ähnlich spricht der Herr Pfarrer auf der Kanzel auch: Gott wollte die Welt und sie war; so lange er will, so lange besteht sie." Warum aber nun das Unbewußte als neue Wahrheit zum Fundament der Philosophie machen? Warum aber „vernichtet das Unbewußte die Welt sich kreuzender Thätigkeiten nicht", wenn damit das Elend der Welt beginnt? Sicher nur, weil, wenn der Held des Drama's schon im ersten Acte stirbt, die letzten vier Acte nicht mehr geschrieben und honorirt werden könnten, und da überdies thatsächlich ein Weltentwicklung stattfindet. Da nun thatsächlich eine Weltentwicklung vorhanden ist, da überdieß das Hartmann'sche Buch doch nicht schon in den ersten Seiten sterben kann, so nimmt er es mit der Macht des Unbewußten, „es höre auf zu wollen und jene Materie dort ist nicht mehr", nicht so genau. Im Gegentheil, er erfindet die Theorie, daß das Unbewußte eigenhändig unfähig sei, um die geschaffene Materie zu vernichten, daß es hierzu großer Anstrengungen und Mittel bedürfe. Nach Hartmann beginnt daher das Unbewußte eine lange Reihe von Thätigkeiten, die alle den Zweck haben, den mit einem Theil der umarmten Vorstellung entlaufenen Sohn, den aus der Einheit abgefallenen Lucifer wieder zu gewinnen. Das Unbewußte sucht nämlich eine gewisse Größe von Vernunft und Selbstbewußtsein zu erwecken, die den davongelaufenen Willen zur Besinnung bringen müssen, damit er die Thorheit seines ewigen Weiterwollens einsehe und den Entschluß fasse: „Ich will nicht mehr!"

Aber nun höre ich fragen: „Wie? Das Unbewußte geht darauf aus, Vernunft, Selbstbewußtsein zu wecken? Hat es denn eine Vorstellung davon? Und wenn es sie hat, ist es dann nicht

selbst Vernunft? Nicht selbst Selbstbewußtsein?" Fürwahr die Frage ist am Platze, aber zu merken ist, daß das Unbewußte überhaupt ein Ding ist, das Niemand verstehen kann, „da wir sinnliches Bewußtsein haben und uns daher vom unsinnlichen Unbewußtsein keine Vorstellung machen können" (S. 337). Auch ist es nur eine Qual von uns armen Menschen, alles begreifen zu wollen, aber „Begriffe sind nur Krücken des Denkens" (S. 705), sie sind nur „traurige Nothbehelfe des Denkens" (S. 540), deshalb plagt sich das Unbewußte nicht damit, „es erfaßt Alles in Einem, schaut Alles intuitiv an", und einen Begriff brauchen wir nicht bei ihm zu suchen; „es denkt anders wie wir".

Indeß der Mensch kann sich dem Instinct des Bewußtseins, dem Trieb, Begriffe zu bilden, nicht entziehen, und selbst Hartmann folgt diesem Trieb nach Begriffen dahin, wo er sich der Vergeblichkeit, Begriffe zu holen, eigentlich bewußt ist. Denn das Unbewußte ist ja nach H. das Unbegreifliche; aber doch versucht er zu begreifen, wie aus diesem Unbegreiflichen die Entstehung zu begreifen sei. Die Frage ist daher: Wie wird das Bewußtsein entwickelt? Wir wissen, daß, wo wir Bewußtsein sehen, wir es von einem Einzelwesen, einem Individuum getragen, bethätigt sehen. Hartmann setzt nun den Begriff des Individuums auseinander. Er sagt S. 539: „Die Individuen sind objectiv gesetzte Erscheinungen, es sind gewollte Gedanken des Unbewußten, oder bestimmte Willensacte desselben." Danach sind also auch die „individuellen Atomwillen" ein Gewolltes, warum aber das „Gewollte" durch einen mächtigen Apparat wieder vernichten wollen? Wir müssen mit Gretchen sagen: „Unbegreiflich sind Deine Wege, o Unbewußtes!"

Als einfachste Individuen lernten wir im zweiten Vortrage die Atome kennen, die vom Unbewußten, das gleichzeitig verschiedene Willensacte hat, realisirten Kraftindividuen. „Individuum ist nun, nach Hartmann S. 448 u. folgende, ein Untheilbares, wie ein Atom; aber Jeder weiß, daß ein Individuum

(Löwe, Mensch) zerschnitten, getheilt werden kann. Ein Individuum ist daher etwas, was seiner Natur nach nicht getheilt werden darf, wenn es bleiben soll, was es ist. Aber dann wäre es dasselbe, was Einheit, Monas ist, und doch ist jedes Individuum eine Einheit, aber nicht jede Einheit ist ein Individuum. Erstens ist eine zufällige Gestalteinheit, wie die Erdscholle, kein Individuum, ebenso nicht 2) ein Ton, der eine Zeiteinheit dauert, ferner 3) nicht eine Wahrnehmung, wie bei Geruch, Geschmack, Farbe, wo Einerleiheit der Ursache stattfindet; ebenso 4) nicht die Einheit des Zwecks, wie bei vielen hausbauenden Arbeitern, 5) nicht die Einheit der Wechselwirkung der Theile, wie bei Colonie und Mutterland. Ungenügend sind ferner äußerliche Kennzeichen, wie Abstammung von Einem Ei, denn dann müßten alle Trauerweiden Europa's Ein Individuum sein, da sie von Einem aus Asien nach England gebrachten Exemplare abstammen. So kann nur das ein Individuum sein, welches die fünf Einheiten von Raum, Zeit (Continuität des Wirkens), Ursache, Zweck, Wechselwirkung der Theile (außer bei Atomen) in sich enthält. So ist ein Bienenschwarm kein Individuum, obgleich er vier Einheiten hat, weil die Einheit der Gestalt fehlt; so fehlt bei erfrornen und wieder aufgethauten Fischen die Continuität des Wirkens, und H. sagt daher, es sei unrecht, hier von Einheit des Individuums zu reden (S. 451).

Wie nun bei jeder Einheit höhere Einheiten gedacht werden können, von denen sie umfaßt sein kann, und wie diese zuletzt von der Einheit der Welt umfaßt sind, dasselbe gilt für den Begriff des Individuums; höhere Individuen können niedere umfassen, aber keins darf, nach H., eine der fünf Einheiten entbehren; deshalb habe auch Spinoza schon lange den menschlichen Körper als aus vielen Individuen verschiedner Naturen bestehend betrachtet, und Leibnitz sei gefolgt. Das Ding nun, was den höchsten Anspruch auf den Begriff eines Individuums

mache, sei die punktuelle Atomkraft, als einfachster und einheitlichster Willensact. Er sagt weiter S. 466: „Außer den Atomen kann es im Unorganischen kein Individuum geben, denn jedes Ding, das aus mehreren Atomen besteht, hat diese zu seinen Theilen und muß deshalb Organismus sein, wenn er Individuum sein will. Es ist also falsch, einen Krystall oder einen Berg ein Individuum zu nennen. Ein Himmelskörper freilich ist Individuum, so lange er noch nicht abgestorben ist, und daß er Leben haben kann, sehen wir an der Erde und ihrem Kreislauf des Regens, ihrer Wechselwirkung von Atmosphäre und Erdinnerem, der Schichtenbildung, der Erhaltung und Steigerung der Form durch Wechsel des Stoffs."

So Hartmann; aber es ist kein Grund, warum er dem Krystall Individualität abspricht; denn bei gesetzmäßiger, regelmäßiger Gestalt ist ausgezeichnete Einheit des Raumes da; auch Wechselwirkung der Theile ist da, sonst gäbe es keine gemeinschaftliche Resultante als Schwerpunkt aller anziehenden Theile. Vielleicht geschieht es von Hartmann aus Anlehnung an Hegel, der das unorganische Reich das „des Auseinandergefallenseins", der die Atome „das reine Nebeneinander" nennt. So sieht auch Hartmann dieses Gebiet als das „der atomistischen Zersplitterung" an (S. 467), weil „die verbindende Leitung fehle".

In der That, es ist schwer zu sagen, wie H. zu diesem Resultate durch inductive Naturwissenschaft gekommen ist; denn erstens will er ja doch der Erfinder des dynamischen Atomismus sein, und nach diesem kann er doch nicht die Wechselwirkung und somit die Leitung des einen Atoms zum andern läugnen. Und überdies legt die Electricität etwa 1300 Mill. Fuß, das Licht etwa 900 Mill. Fuß, der Schall etwa 1000 Fuß in 1 Secunde zurück; also ist grade bei diesen unorganischen Gebieten eine sehr rasche verbindende Leitung, während im organischen Gebiete, im Nerven die Erregung sich nur 90 Fuß in 1 Secunde fortpflanzt; und trotzdem sagt er S. 467: „daß unorganische Massen keine

Bewußtseinsindividualität hätten bei dem Mangel verbindender Leitung zwischen den etwa vorhandenen Bewußtseinen der einzelnen Individuen."

Fürwahr, auch hier wieder zeigt es sich, daß Hartmann sich nie um das Wesen der Dinge, nie um die Sache selbst kümmert, sondern daß er es nur mit Namen zu thun hat, daß er frischweg nur an Worten philosophirt. Er spricht dem Krystall das Bewußtsein ab, weil er ihn keins äußern sieht; er spricht ihm die Individualität ab, weil ihm das Bewußtsein das Thun des Individuums ist, aber hier ja keine Bewußtseinsindividualität sich zeige; diese wieder zeige sich aber nicht, weil die Leitung fehle. Die Leitung? Nun ja freilich, im thierischen Körper nennt man die Nerven auch Leitungsdrähte, sie geben gleichsam die vermittelnden Drähte für bewußte Willensthätigkeiten und für Wahrnehmungen ab. Solche Leitungen hat der Krystall nicht, und in scholastischer Weise sich an das Wort „Leitung" haltend, spricht H. seinen Atomen die verbindende Leitung ab, obgleich in ihnen die Fortpflanzung schneller ist als im Nerven.

Die unorganischen Massen haben also nach Hartmann keine Bewußtseinsindividualität, aber nur mittelst dieser soll es möglich sein, den davongelaufenen Erstgebornen wieder zur Vernunft zu bringen; das Unbewußte sucht daher die Atomwillen-Individuen zu organischen Individuums-Willen zu erheben, denn dies Organische dient wieder als Möglichkeit zur Bewußtseinsentfaltung. Dieses Zweckes wegen „packt das Unbewußte das Leben überall, wo es dasselbe nur packen kann", sagt H. S. 495; und S. 543 sagt er weiter: „Die Erfahrung lehrt, daß die Materie sich als ein bereits vorgefundener, bis zu einem gewissen Grade indifferenter, roher Baustoff verhält, welchen die bildende, psychische Macht nach Bedürfniß an sich zieht und von sich stößt, dessen Gesetze sie aber achten muß und nicht ungestraft verletzt. Es realisirt aber das Leben, wo sich ihm nur die Möglichkeit des Lebens bietet."

Faust's Gretchen würde wieder sagen: „So ähnlich sagt es unser Herr Pfarrer auch. Gott schuf die Welt, als ihm die Möglichkeit gegeben war, als er die Erde befestigt sah, und er achtete die Gesetze der erstgeschaffenen Erde, indem er die lebenden Wesen aus ihrem Schooße hervorrief." Wir dürfen daher auch behaupten, daß Hartmann, soweit er solche Ansichten ausspricht, sie von der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre nahm; aber wenn auch nach dieser Lehre die Materie die Bausteine bildet für das Leben, so wird diese Lehre doch nicht, wie Hartmann, diese Materie zu einem „in gewissem Maße rohen und indifferenten" Bausteine machen, denn dieser Baustein hat ja seine Natur, seine gesetzte Kraftäußerung in der Schwere. Hartmann aber dürfte noch weniger davon reden, da nach ihm ein solcher Monismus herrscht, daß nur eine ewig wollende All-Einheit herrscht, in welcher die Materie als der erste realisirte Atomwillen dasteht. Freilich spricht er nur von einem „in gewissem Maße rohen indifferenten Baustein", aber grade dies Reden zeigt, daß sein von ihm behaupteter Monismus in Wirklichkeit nicht herauskommt aus der ihres Dualismus wegen von ihm verspotteten Schöpfungslehre; auch ihm steht ein das Leben „realisirendes", „packendes" Wesen, das Unbewußte, gegenüber einem nach einer Eigenart von Gesetzen bestehenden Wesen, nämlich der als Atomwillen oder als Kraftindividuen verharrenden Materie.

Verfolgen wir nun seine Lehre der Lebensrealisirung und Urzeugung näher. S. 496 giebt er die Thatsachen an, daß erfrorne Thiere, namentlich Fische und Räderthierchen, dann auch Pflanzen wieder aufgethaut wurden, und sagt hierbei: „Da nun im gefrornen Körper alle Endosmose, also aller Kreislauf flüssigen Stoffes unmöglich ist, so muß auch jede Lebensthätigkeit unmöglich sein; das Erfrorne muß absolut leblos sein, kann weder des Lebens, noch einer Seele theilhaftig sein, und es ist also in diesem Zustande nichts anders als ein unorganischer Körper. Kehrt also Leben zurück, so kehrt auch die Seele wie-

der, aber nicht mehr als dieselbe, da ja der Zusammenhang des Wirkens aufhörte (also keine Individualität mehr da ist), „und die Seele eines Körpers ist, sagt H. 499, ja nur die Summe der auf ihn bezüglichen Functionen oder Thätigkeiten des Unbewußten".

Also diese Thätigkeitssumme hatte beim Erfrieren sich in den warmen Schooß der Mutter zurückgezogen und nun, wo der Körper wieder aufthaut und die Gelegenheit wird günstig, da schlupft das Unbewußte hinein und ergreift Besitz vom Organismus, wie es nach den Gesetzen der Materie möglich ist. Aehnlich nun, wie hier das Unbewußte einen Körper durchseelt, „wenn die Möglichkeit des Lebens gegeben ist (S. 500)", so werde es auch stattgefunden haben bei der Entstehung organischer Wesen aus unorganisirter Materie, ohne Mutterorganismus. Denn, daß solche Urzeugung stattgefunden habe, beweise die Geologie, der zufolge die Erde einst in feurig-flüssigem Zustande war, wo also kein Eiweiß existiren konnte. Da nun die neueste Zeit den Unterschied zwischen organischen und unorganischen Materien weggewischt habe, da die Chemie lehre, daß Gleichheit beider Verbindungen sei, so folgert Hartmann mit Recht daraus, daß zum Leben noch etwas anderes gehöre, als organischer Stoff und organische Form; etwas „Ideales, das sich in der Erhaltung und Fortbildung der Form, durch den Wechsel des Stoffes offenbart (S. 502)".

Diese Bestimmung des Idealen ist nun das Originelle bei Hartmann. Nach ihm ist es wahrscheinlich, daß vor der Entstehung des einfachsten Organismus schon s. g. organische Materie, gleichsam als Dünger vorhanden gewesen sei und den Aufbau des Organismus erleichtert habe. Ueber die Art aber, wie das Unbewußte die erste Möglichkeit des organischen Lebens erfaßt und verwirklicht, äußert sich H. so (S. 503): „Wir müssen daran erinnern, daß die Beseelung des Keimes der Entstehung des Keims nicht folgt, sondern vorangeht, d. h. daß der Keim erst dadurch entstehen kann, daß das Unbewußte zu seiner Ent-

stehung eine besondere Thätigkeit wirken läßt, welche seine typische Form in Anschluß an die durch die vorhandenen Bedingungen gegebenen Möglichkeiten prädestinirt, grade so, wie bei organischen Bildern der Naturheilkraft die typische Form des dem Salamander wieder wachsenden Beines durch die Thätigkeit des Unbewußten prädestinirt wird. Hier wie dort wird keinem anorganischen Naturgesetze widersprochen, keines auch nur auf einen Augenblick außer Wirksamkeit gesetzt, sondern sie werden nur zu einem höheren Zwecke benutzt: es wird etwas gebildet, was durch das Zusammenwirken der organischen Naturgesetze allein nicht zu Stande kommen könnte, und was erst dadurch möglich wird, daß der Wille des Unbewußten eingreift und Verhältnisse herbeiführt, in welchen nunmehr durch das normale Wirken der anorganischen Naturgesetze eine neue, zu neuen Leistungen fähige Form geschaffen wird".

Faust würde hier sagen: „Das also ist des Pudels Kern?" Und sein Gretchen würde wieder meinen: „Ja, der Herr Pfarrer sagt auch, daß Gott, als die Zeit, als die Möglichkeit gekommen war, das Leben schuf; indem er die Stoffe der Erde prädestinirte, zu denjenigen Lebewesen zusammenzutreten, die er wollte, und er widersprach nicht seiner ersten Schöpfung, sondern er ließ nur, mittelst dieser ersten, neue Formen zu neuen Leistungen werden." Ja, damit die Aehnlichkeit mit diesem schaffenden Gott noch größer werde, fährt H. fort: „Wie das Unbewußte stündlich in Millionen Keimen das Leben zu realisiren und festzuhalten sucht, die doch aus Ungunst der Verhältnisse, durch die unerbittliche Nothwendigkeit der anorganischen Gesetze bald wieder, oft schon im Entstehen zermalmt werden, so mögen auch damals, als zuerst das Leben an der Erdoberfläche gährte, Millionen von Urkeimen schon in der Entstehung verunglückt sein, ehe es dem Leben gelang, gleichsam festen Fuß auf Erden zu fassen". Wird man nicht bei diesem Wort erinnert an Worte Büchner's, der in „Kraft und Stoff" bei Gelegenheit untergegangener

Schöpfungen spottet über jenen von ihm freilich selbst erfundenen Gott der Christenheit: welcher mit jenen vernichteten Formen sich als Vorstudien zu höheren Formen geplagt habe? Sind ferner nicht „diese stündlichen Versuche des Unbewußten das Leben zu realisiren" auch wieder jene Thätigkeit der Natur, welche nach Darwin „täglich und stündlich darauf sinnt und besorgt ist, vollkommenere Lebensformen in's Dasein zu rufen?"

Endlich also ist es dem Unbewußten gelungen, ein Lebewesen zu fixiren; die Urzeugung ist geschehen. Warum aber sehen wir heutzutage keine Urzeugung mehr, sondern nur eine Fortpflanzung durch Eltern, sei es durch Theilung, sei es durch Knospen, Ammen oder Paarung? Die Darwinianer erklären es aus der Ungunst der Zeitverhältnisse; aber worin die Ungunst bestehe, geben sie nicht an. Gretchens Pfarrer sagt: Gott schuf, er prädestinirte die Lebenwesen und freut sich nun seiner Hände Werk. Hartmann sagt: Die Faulheit des Unbewußten läßt keine Urzeugung mehr auftreten. Er sagt nämlich oben weiter: „War aber einmal gelungen, einen oder einige wenige Organismen herzustellen, so hatte das Unbewußte von dieser eroberten Operationsbasis aus leichteres Spiel, es konnte nun die Elternzeugung zu Hilfe nehmen und mit Hilfe dieser das eroberte Terrain mit verhältnißmäßig geringer Anstrengung behaupten und erweitern. Denn offenbar ist es sehr viel leichter, die im Wasser verdünnten und vertheilt vorhandenen organischen Stoffe um einen vorhandenen Organismus, als um einen idealen Punkt herum zusammen zu ziehen; es ist jedenfalls viel leichter, die typische Form der Zelle mit ihrer immerhin schon reichen, inneren Gliederung durch den einfachen Kunstgriff der Zellentheilung, mit Hilfe der Einschnürung, als aus formlosen Stoffen herzustellen. Es bedarf also jedenfalls einer unendlich viel geringeren Anstrengung des Willens, um Organismen mit Hilfe von schon bestehenden zu bilden, als ohne dieselben, gerade so, wie es bei einem höheren Thiere einer weit geringeren Anstren-

gung bedarf, um **mit** Hilfe von Nerven auf Gewebe zu wirken, als **ohne** dieselben. Man kann also annehmen, daß derselbe Kraft- und Willensaufwand, durch welchen **eine** Zelle vermittelst Urzeugung zu Stande kommt, hinreicht, um viele **Millionen** von Zellen durch Theilung vorhandener zu bilden. Nun geht aber die Natur darauf aus, ihre Ziele bei dem mindest möglichen Kraft-Aufwand zu erreichen, überall zieht sie vor, sich mechanische Vorrichtungen herzustellen zur Benutzung der doch einmal vorhandenen, anorganischen Molecularkräfte, als daß sie selbst auf directe Weise eingreift, wenigstens aber sucht sie diese Eingriffe, da sie letztern Endes doch nicht ganz entbehrlich sind, auf ein Minimum von Kraftaufwand zu beschränken. So ist das Nervensystem der Thiere eine solche kraftersparende Maschine, die mit den leisen Drückern und Hebeln des Gehirns Centnerlasten überwindet; wir sahen eine Menge von Einrichtungen bei Thieren und Pflanzen so getroffen, daß die aus diesen Vorkehrungen hervorgehenden Reize oder auch ihre rein mechanische Wirkungsweise besondere Instincte überflüssig machte; wir sahen ferner umgekehrt Instincte benutzt, um umfassende Anstrengungen im organischen Bilden entbehrlich zu machen, z. B. den Instinct der geschlechtlichen Auswahl, um eine Veredelung, Verschönerung der Gattung zu erzielen. Von diesem Gesichtspunkt aus, stellt sich uns nun auch die Elternzeugung blos als ein die Urzeugung mit ungeheurer Kraftersparniß ersetzender **Mechanismus** dar. So wenig wie ein vernünftiger Mensch querfeldein fährt, wenn die Chaussee ihm zur Seite liegt, so wenig wie das Unbewußte nach Herstellung eines Nervensystems in einem Thiere noch die Muskelcontraction durch directe Einwirkung des Willens auf die Muskelfasern bewirkt, so wenig wird es sich bei der offenstehenden Elternzeugung noch der Urzeugung bedienen".

So **Hartmannn**. Also die **Faulheit** des Unbewußten **urzeugt** nicht mehr, weil der kraftersparende Mechanismus der Eltern vorhanden ist! Gewiß, **Hartmann's** Motto müßte

heißen: „Inductive Resultate aus speculativen Vorurtheilen". Ein Motto, das man überall da anwenden muß, wo man behauptet nur von Induction auszugehen; denn jede s. g. Erfahrung wird nur nach einer vorhandenen Geistesentwicklung, nach einem vorausgesetzten Vorurtheil, nach einer Theorie aufgefaßt und erklärt. Weil Hartmann seinem Unbewußten halber, welches Bewußtsein erzeugen will, die ganze organische Welt nur als Mittel zum Zweck betrachten muß, so liegt es nahe, dieses „Mittel" mit möglichster Leichtigkeit erzeugen zu lassen, die Elternfortpflanzung überhaupt als kraftersparende Maschine zu betrachten. Woher freilich H. weiß, daß die Urzeugung „schwieriger", das sagt er nicht und um so unerklärter ist diese seine Behauptung als er, wie wir schon ausführten, S. 489 sagt: „Das Ungeheuerliche der Schöpfung der natürlichen Welt verliert sich in's alltäglich sich erneuernde Wunder der Erhaltung, welche eine continuirliche Schöpfung ist". Warum also, wenn die Erhaltung der Eltern eine fortdauernde Schöpfung ist, warum soll bei der Fortpflanzung die fortdauernde Schöpfung unterbleiben? Wo hat H. den Nachweis geliefert, daß zur Urzeugung einer Zelle so viel Kraft gehöre, als zur Spaltung derselben in Millionen Zellen? In der That, der Materialismus ist hier einfacher, wenn er sagt: „Es läßt sich denken, daß die Atome sich von selbst zu Zellen vereinen, daß aber bei der Schwierigkeit der Sache vielleicht Millionen Jahre vorüber gehen können, ehe solch günstiger Zufall sich ereignet". Der Materialismus spricht also hier von Schwierigkeit, weil er die Seltenheit sieht, aber er bleibt doch fern von Hartmann's Entdeckung: kraftersparender Maschinen!

Diese Entdeckung ist wohl die des so lang gesuchten Perpetuum mobile; jener Maschine, die von selbst geht und bei der man alle Kraft spart. Wahrscheinlich finden diese Hartmannschen kraftersparenden Maschinen ihre baldige Aufnahme bei allen

Fabrik- und Industrieanlagen, wo seither die Dividenden geschmälert waren, weil man soviel Kraft kaufen mußte.

Was ist Kraft in der Maschine? Alles, was eine Bewegung veranlaßt; also Muskelkraft, Dampfkraft, magnetische Kraft u. s. w. Wo ist aber eine Maschine, welche nicht selbst der Kraft braucht, um bewegt zu werden, wenn sie bewegen soll? Die Locomotive muß selbst erst bewegt werden, um die Waggons zu bewegen; das Gewicht der Räder an der Maschine ist erst zu heben, ehe die bewegte Maschine ihre Arbeit verrichten kann. Wo ist also eine Maschine, welche nicht selbst Kraft verzehrt? Jede läßt nur einen Theil der angewandten Kraft als Nutzeffect nach außen erscheinen. Hartmann hat bei seiner Theorie kraftersparender Maschinen wohl nur jene die Menschen ersparenden Maschinen im Auge. Wir wenden keine Sclaven mehr an, um Maschinenräder zu drehen, wir nehmen Dampfkraft; aber ist damit Kraft erspart? Statt der Muskelkraft ist Dampfkraft gesetzt; aber um 1000 Centner zu heben, brauchen wir so viel Dampfkraft als Menschenkraft. Ein Wagenzug kann auch durch Menschen fortbewegt werden, aber weniger kostspielig und rascher geht es bei gleicher Kraft durch die Dampfmaschine.

Es giebt keine kraftersparende Maschine, aber man sagt freilich oft so, wenn man z. B. kostspielige Menschenkraft durch billige Dampfkraft ersetzen kann. Aber kann man eigentlich so reden beim Werden der Welt? Kann die Allerweltskraft, das Unbewußte, ersetzt werden durch eine andere Kraft, wie die Muskeln durch Dampf? Gewiß nicht, denn außer dem Unbewußten, dem All-Einen, existirt ja nach Hartmann nichts. Also dies All-Eine soll erst die Materie schaffen und dann soll dieser Schöpfer unfähig sein mit diesem Geschaffenen das Leben zu bilden? Er muß erst Millionen Versuche machen, ehe ihm eine Zelle gelingt, und wenn sie gelungen, sagt er: „So, jetzt vermehre Dich in alle Welt, theile Dich, denn mir selbst ist es zu schwer, zu kraftaufreibend, Dich noch einmal zu schaffen!" Aber

handelt nun das Unbewußte nach seinem Wort? Gewiß nicht! Die Erhaltung der Welt soll ja nach Hartmann nur fortgesetzte Schöpfung sein, die lebenden Pflanzen und Thiere müssen also fortwährend erschaffen werden. Wie stimmt nun dies zur Theorie, die Urzeugung trete nicht mehr ein, weil sie zu mühsam sei? Wenn die Erhaltung wirklich nur fortgesetzte Schöpfung ist, ist dann die Schöpfung schwerer als die Erhaltung? Ich sollte denken diese Erhaltung, d. h. diese fortgesetzte Schöpfung sei schwerer als die Neuschöpfung, denn hier habe ich Freiheit der Entfaltung, dort den Zwang von Schranken, welche einzuhalten sind. Thatsache freilich ist, daß „Essen und Trinken Leib und Seele zusammenhält“, daß man aber durch Zusammenmischen von Essen und Trinken keinen Organismus entstehen lassen kann. Diese Thatsache liegt H. vor; wenigstens ist sonst seine Theorie nicht zu erklären. Denn sein Unbewußtes macht sich sicher doppelte Arbeit, erst schafft es eine Maschine, um einen Zweck zu erreichen, dann erhält und schafft es die Maschine stets neu, damit es, diese unterstützend, die weitere Schaffung leichter habe.

Nach dieser Anschauung, wonach die Elternzeugung „kraftersparender“ Mechanismus ist, ist denn für Hartmann auch jene alte berühmte Frage über die Fortpflanzung der Menschen eine leicht und, wie er sagt, neu zu beantwortende. Woher die Seelen der Kinder? Zwei Antworten gab es seither; die des Traducianismus und die des Creatianismus. Letztere Ansicht behauptet, daß bei jeder Zeugung Gott eine neue Seele schaffe. Hartmann verwirft sie S. 489 als neues Wunder, als Erschaffen aus Nichts, welches den gesunden Anschauungen der Neuzeit widerspreche. Erstere Ansicht dagegen nehme ein Ueberführen von Theilchen der Elternseelen in das Kind an. Hartmann findet diese Ansicht thatsächlich unmöglich, weil ja damit ein Abnehmen der Elternseelen wahrnehmbar sein müsse, die

Annahme eines „abgeschnürten, gleichsam ausgebrüteten Diminutivseelchens überdies eine horrible Vorstellung sei (S. 490)".

Nach Hartmann ist der Satz der Materialisten klar: die Seele ist nur ein Resultat materieller Combinationen, also mit dem Wachsen des Organismus und seiner edleren Theile wächst auch die Seele. Unrichtig ist nach ihm blos dies, daß die Seele nur Resultat materieller Combinationen sei; das Unbewußte könne ja nicht fehlen, es müsse thätig sein und so sei das Unbewußte der Born, aus dem die Kindesseele geschöpft wird. Die Seele ist ihm gleichsam „das an dem neu entstandenen organischen Krystalle ankrystallisirte Zubehör (S. 491). Und während bei dem Creatianismus, als der Schöpfung aus Nichts, das Verständniß für die Erblichkeit der psychischen Eigenschaften geraubt werde, so hier nicht, indem der organische Keim durch die Eigenschaften der Eltern bedingt sei und der aus dem Unbewußten gleichsam anschließende Geisteskrystall sich wieder nach den Eigenschaften des organischen Keims modificirt; in solcher Weise können geistige Eigenschaften vererben, wie überzählige Finger." „Andererseits, fährt er wörtlich fort, bleibt das Hinzutreten eines durch höhere historische Rücksichten geforderten Genius zu den Kindesseelen unbenommen; denn wenn das Unbewußte besondere Werkzeuge seiner Offenbarung braucht, so bereitet es sich dieselben auch rechtzeitig zu, es wird sich also dann in einem sich als besonders geeignet darbietenden Organismus ein Bewußtseinsorgan schaffen, welches zu ungewöhnlich hohen psychischen Leistungen befähigt ist. Schwierigkeiten sind dabei nur, wenn man die Seele des Individuums nicht nur ihrer Thätigkeit nach, sondern auch ihrem Wesen, ihrer Substanz als in sich Abgeschlossenes, als gegen die übrigen Seelen und gegen den allgemeinen Geist Abgegrenztes ansteht." „Dies Losreißen einer neuen Seele vom Allgemeinen und das Fixiren derselben hat immer etwas Bedenkliches", sagt H. „Klarheit giebt nur die Annahme der Alleinheit des Unbewußten, wonach

die Seele, sowohl der Eltern, wie des Kindes, nur die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Thätigkeiten des Einen Unbewußten sind (S. 492). Jetzt sind die Seelen nicht mehr Substanzen für sich, das Kind braucht keine individualisirte Seele mehr zu bekommen und selbst wenn die Eltern ihm etwas von ihrer Seele abgeben könnten, so schöpften sie doch nur aus der großen Schüssel, aus der alle drei gespeist werden. Nun ist auch nichts Wunderbares mehr darin, daß die Kinderseele nur allmählig nach Maßgabe des Leibes wächst; denn je entwickelter der Organismus wird, um so mannigfacher, reicher und edler wird die Summe der auf ihn gerichteten Thätigkeiten des Unbewußten. Mit diesem Wunderbaren verliert sich auch das in seiner Art Einzige, was sonst die Zeugung hat, sie wird zu einem mit der Erhaltung und Neubildung wesensgleichen Acte auch in geistiger Beziehung, wie sie als solcher in materieller Beziehung von der Physiologie längst anerkannt ist. Würde das Unbewußte in einem beliebigen Momente aufhören, seine Thätigkeit (als Empfindung, Vorstellung, Wille, organisches Bilden, Instinct, Reflexwirkung u. s. w.) auf irgend einen Organismus zu richten, so würde derselbe in demselben Augenblicke der Seele beraubt, d. h. todt sein, und schonungslos von den Gesetzen der Materie zermalmt werden, gerade so wie die Materie dieses Organismus aufhören würde zu sein, sobald das Unbewußte die Willensacte unterließe, in denen seine Atomkräfte bestehen. Gerade so gut aber, wie das Unbewußte jeden beseelbaren Organismus in jedem Momente beseelt, wird es auch den neu entstehenden Keim nach Maßgabe seiner Beseelbarkeit beseelen. Es packt (S. 495) das Unbewußte das Leben überall, wo es dasselbe nur packen kann. Und so hat der Organismus des Embryo, des Fötus, des Kindes grade so gut, wie jeder andere Theil des fertigen Organismus, in jedem Stadium und in jedem Moment seines Lebens genau so viel Seele, als es für seine

leibliche Erhaltung und Fortentwicklung braucht, und als sein Bewußtseinsorgan zu fassen im Stande ist."

Dies also des Räthsels Lösung! Nicht Traducion, nicht Creation, aber doch Creation! Die Seele entsteht durch Einsenkung des Unbewußten in's Organische zur Aneignung und Einigung; also in jedem einzelnen Falle muß das Unbewußte selbstthätig schaffend zuspringen und vorher Rücksicht nehmen, ob die historische Entwicklung einen Napoleon, einen Gambetta, einen Hartmann bedarf, oder ob sie sich mit alltäglichen Menschen begnügen will. Franz Delitsch in seiner biblischen Psychologie II. Aufl. S. 109 schreibt: „Schöberlein's Ansicht, die uns unannehmbar heißt, ist, daß die Menschenseele durch jedesmalige Wirkung des Schöpfergeistes auf das sich fortpflanzende stoffliche Element in's Dasein trete und geistig erst dadurch werde, daß der Schöpfergeist sich ihr zur Aneignung und Einigung einsenkt". Nach Schöberlein wird die Seele nicht frei gebildet, sondern auf Grundlage des stofflichen Elementes als höhere Potenz des Wesens der Kraft im Stoffe durch die schöpferische Kraft des Geistes hervorgerufen. Ist nun diese Einsenkung des Schöpfergeistes etwas wesentlich anderes als jenes „Packen, Ergreifen des Organismus von Seiten des Unbewußten, um in ihm sich zu bethätigen", wie Hartmann sagt? Warum soll die altkirchliche Ansicht lächerlich sein und die neue von Hartmann nicht?

Das Recht zu Behauptungen hat jeder, und es fragt sich, ob Hartmann's Begründungen seine Behauptung sicherer stützen. Sein Spott geht gegen einen persönlich vorsehenden Gott, aber hat der seinige nicht auch Vorsehung? Schafft sein Unbewußtes nicht einen „Genius", wo die Geschichte es nöthig macht? Und er läßt sein Unbewußtes sogar vorsehend sein, obgleich er sagt: es hat kein Gedächtniß. Kann es also Vergangenes noch wissen und daraus das für die Zukunft Röthige bestimmen? Ja, wenn wir, weil das Unbewußte nothwendige Genies schafft, ihm

eine providentielle Macht zuschreiben müssen, können wir dann nicht, in Anlehnung an den von Hartmann gebrauchten Ausdruck, daß „Gott die Materie zu organischen Typen prädestinire", ihn fragen, warum er sich mehr auf den von der römisch-katholischen Kirche vertheidigten Creatianismus (vergl. Delitsch S. 107) stelle und nicht auf den im Gegensatz hierzu von der lutherischen Kirche vertheidigten Traducianismus. Der Lutheraner Delitsch sagt (S. 111): „Es ist gar nicht anders möglich, als daß der geistleibliche Anfang der Menschheit ein in Kraft der schöpferischen Grundlegung und erhaltenden, providentiellen Mitwirksamkeit Gottes sich aus sich selbst fortsetzender ist und also der Geist des Einzelnen so wenig als sein Leib durch eine jedesmalige unmittelbare Setzung Gottes entsteht."

Warum hält sich H. nicht an diese lutherische Ansicht? Weil er aus seinem Dualismus von Wille und Vorstellung nirgends herauskommt, ihn auch bei Geist und Materie schroff festhält, so daß letztere andere Gesetze der Entwicklung zu gehen hat, als jener. Weil er klebend an seinem starren Wortdualismus das Geistige zum Passiven herabsetzt und nur den Willen als Kraft gelten läßt. Daher erhält nach ihm auch der Einzelgeist der Menschen seinen Inhalt durch äußere Autorität, durch das Unbewußte, ähnlich wie nach dem römischen Princip der Einzelgeist unfähig ist zu freier Selbstbestimmung, so daß er in seiner Passivität erst durch äußere Autorität, Offenbarung und Priester den wahren Inhalt erhalten muß. Das reformatorische Princip ist das der Freiheit, Selbständigkeit des Einzelnen, und dies Princip sehen wir selbst in solcher Frage lebendig. Der Lutheraner spricht von einer sich aus sich selbst fortsetzenden Fortpflanzung.

Gewiß! es ist kein Grund vorhanden, bei der Annahme „prädestinirter Typen" nur die organische Fortbildung als mechanische Selbstentwicklung gelten lassen zu wollen, auch die geistige Fortentwicklung läßt sich als eine „aus sich selbst fortsetzende" ansehen. Ja es muß so angesehen werden, wenn wir

die Vererbung geistiger Eigenthümlichkeiten beachten und wenn der Mensch eine geist=leibliche Einheit sein soll und nicht ein Wesen, bei dem in den materiellen Leib „von außen her", wie Aristoteles sagt, die Seele einzieht. Bei dieser Annahme eines geist-leiblichen Anfangs des Menschen kann man sich freilich der Folgerung nicht entziehen, daß die Seele ihren Leib bilde, aber man kann sich dabei auch auf Naturforscher stützen, auf Johannes Müller in seiner Physiologie. Spötteleien über Diminutivseelchen, über das Material des Geisteslebens, wie wir sie, fast wörtlich gleich, bei Hartmann und Büchner finden, sind freilich hier so billig wie im Walde die Waldbeeren; aber auch H. weiß nicht anzugeben, wie es im Einzelnen zugeht. Er sagt (S. 503): „Wie auch der Vorgang selbst in seinen Einzelnheiten gedacht werden möge, so muß doch das festgehalten werden, daß das Unbewußte die erste Möglichkeit des Lebens erfaßt und verwirklicht." Während also Aristoteles sagt: Der Mensch zeugt den Menschen unter Mitwirkung der Sonne; während der Katholik sagt: unter Mitwirkung Gottes, so sagt Hartmann: unter Mitwirkung des Unbewußten. Delitsch, welcher sich mehr hält an die „von der Fortpflanzung der Reben entlehnte Formel per traducem, die keine Lösung, sondern nur ein hinkendes Gleichniß ist (S. 117)", giebt S. 118 die Formel: „unter Mitwirkung des Vaters der Geister". Wir nun, die wir ausgehend von der relativen Selbständigkeit der Welt festhalten an Hartmann's Ausdruck „prädestinirter Typus", suchen den Quell des zu Prädestinirenden bei der Idee der Welt in Gott. Diese Idee ist aber zugleich als eine von Gott real gewollte verwirklicht als außer ihm seiende Welt; in dieser nun tritt alles das in stufenweiser Entfaltung hervor, was in der Idee als das der Möglichkeit nach Seiende enthalten ist; und weil eben von dieser Idee auch der Typus vom sich frei auswirkenden Wesen umfaßt wird, so muß er als gewollter auch zur Verwirklichung kommen; und wenn auch geknüpft an eine Reihe von Bedingungen, so

muß dem menschlichen Wesen die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung gegeben sein. Und wenn wir auch mit Hartmann und Büchner bekennen, daß man im Einzelnen nichts anzugeben weiß, so halten wir uns doch lieber an die Worte des, von Hartmann anderweitig gern citirten, Schelling: „Zeugung ist ein Act, durch den ein anderes Wesen genöthigt wird, sich zu verwirklichen."

Nachdem wir so Hartmann's Lehre der Urzeugung und der Fortpflanzung kennen lernten, müssen wir einen Blick werfen auf die Weise, wie er die Stufenfolge der niederen und höheren Organismen auffaßt. Es kann nicht auffallen, daß er dabei an Darwin's Lehre der Entwicklung des Höheren aus dem Niederen anlehnt, denn aus dem Princip der Faulheit des Unbewußten oder „dem allgemeinen Naturgesetze der größtmöglichsten Kraftersparniß" (S. 508) folgt ja nothwendig, daß eine unmittelbare Erzeugung aus unorganischer Materie sich nur auf die allereinfachsten Formen beziehen konnte, daß die höheren Lebensformen vom Unbewußten nur durch eine durch Zwischenstufen vermittelte Entstehungsweise herbeigeführt sind. Hartmann will nicht die absolute Unmöglichkeit läugnen, daß auch höhere Formen direct geschaffen sind, er sagt im Gegentheil: der Wille kann, was er will, wenn er nur stark genug will, die entgegenstehenden Willensacte zu überwinden. Er behauptet nur, daß die directe Urzeugung höherer Organismen einen ungeheuren Kraftaufwand erfordert hätte, und daß deshalb das unfehlbare Logische im Unbewußten, gemäß dem Princip der Erreichung aller Ziele mittelst möglichst geringem Kraftaufwand, unzweifelhaft der Urzeugung höherer Organismen eine durch mannigfache Durchgangsstufen vermittelte Erzeugungsweise vorziehen mußte, deren jede, außerdem daß sie vermittelnde Durchgangsstufe zu höheren Wesen war, noch für sich anderen und selbständigen Zwecken diente und dabei mit relativ geringem Kraftaufwand vermittelst einer modificirten Elternzeu-

gung erreichbar war. Die Resultate, die sich ihm ergeben aus dem Princip: das vorgesetzte Ziel mit kleinstmöglichem Kraftaufwand zu erreichen, stellt Hartmann zusammen S. 535:

„1) Das Unbewußte verzichtet bei der Darstellung höherer Organisationsstufen auf die Urzeugung, es knüpft vielmehr an die schon bestehenden Organismen an. Es entwickelt eine neue Art nur dann, wenn sie noch nicht oder wenigstens nicht auf dieser Localität besteht.

2) Es verwandelt nicht direct die niedere Form in die höhere, sondern bildet letztere aus einem günstig angelegten Keim der niederen Art heraus. (So die heterogene Keimung Kölliker's bei modificirten Keimen.)

3) Es macht möglichst kleine Schritte und bildet die größeren Differenzen durch Summirung einer Menge kleiner individueller Unterschiede.

4) Es benutzt die bei jeder Zeugung zufällig entstandenen individuellen Abweichungen, soweit solche in denjenigen Richtungen vorhanden sind, die seinen Zwecken entsprechen.

5) Es benutzt zum Festhalten der gleichviel wie entstandenen Abweichungen die natürliche Auslese im Kampfe ums Dasein, soweit dieselben in letzterem den Organismen eine größere Lebensfähigkeit verleihen.

6) Das Unbewußte muß (abgesehen von seinem fortwährenden Eingreifen bei jedem organischen Bilden, also auch bei jeder Zeugung) bei der Fortentwicklung der Organisation eine directe Thätigkeit entfalten: einerseits um bei neuen Keimen die nicht zufällig entstehenden und doch in seinem Plane liegenden Abweichungen hervorzurufen, und andrerseits um die entstandenen Abweichungen, welche zu seinem Plane gehören, aber den Organismen keine gesteigerte Fähigkeit zum Kampfe ums Dasein verleihen, vor dem Wiederverlöschen durch Kreuzung zu bewahren.“

Bei diesen gegebenen Sätzen können wir in 2—5 auch Darwin's Gott setzen, d. h. überall, wo H. sagt: „es", „das Unbewußte", können wir sagen: „die Natur", „die natürliche Zuchtwahl". Selbst in Nr. 6 ist Darwin zu finden, insofern auch er von einem Schöpfungsplan spricht. Dadurch aber, daß H. hier, in 6, das Unbewußte als ein Agens aufführt, welches die Form nach ästhetischen Rücksichten sich bilden läßt, welches also seine Werke zu Werken der Schönheit gestaltet, erhebt er sich über Darwin, der da meint, alle Formen beständen nur durch das Recht des Stärkeren, des zu seiner Vertheidigung vollkommner Ausgestatteten. Denn ob die Blattstellung einer Pflanze $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{2}{5}$ u. s. w. sei, ob ihre Krone die Dreizahl oder die Fünfzahl enthalte, das ist sicher für den Kampf ums Dasein indifferent, und doch sind grade solche morphologischen Merkmale die constantesten. Mit Recht beruft sich hierbei Hartmann auf Nägeli (Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art 1865), und seine Polemik gegen Darwin enthält viel Gutes; aber je mehr er sein Unbewußtes zu einem nach Schönheitsrücksichten handelnden, zu einem nach einem Plane wirkenden Wesen macht, desto mehr macht er sein „Unbewußtes" zu einer Illusion und macht es zu dem, als den man es seit Alters verehrte, zu einem Gott als Schöpfer schöner Werke, wobei jedes Werk zugleich zweckmäßig in sich und auch zweckmäßig im Ganzen dasteht. Faust's Gretchen würde sagen: „Gott schuf, was er will, und da er in freudiger Liebe die Arbeit nicht scheut, so schuf er Hohes und Niederes in unendlicher Fülle; jede Stufe hat eigne Lebenszwecke und bietet zugleich für Höheres die Möglichkeit. Pflanzen und Thiere dienen dem geistigen Leben des Menschen." Hartmann sagt: „Das Unbewußte schafft höhere Formen, wenn es will und nicht die Arbeit scheut; jede Stufe dient ihm zu eigenen Zwecken und als Mittel zu höheren."

Nachdem wir so die Art der aufsteigenden Entwicklung nach Hartmann kennen lernten, haben wir in der höchsten Stufe

den Boden gewonnen, durch welchen das Selbstbewußtsein ermöglicht ist. Wir sahen im ersten Vortrage, wie bei Hartmann organisches Bilden, Reflexbewegung, Instinct, Naturheilkraft, Schönheitstrieb vom Unbewußten zu Wege gebracht werden soll, wie also in Pflanzen und Thieren unbewußter Wille und unbewußte Vorstellung vorhanden sind. Haben aber die Pflanzen auch Bewußtsein? Es kann uns nicht auffallen, wenn H. diese Frage bejaht. Er sagt (S. 420): „Wir behaupten, daß das Blatt der Dionaea (Fliegenfalle) und der Mimosa pudica (Sinnpflanze) das Sträuben des Insectes empfindet, ehe es auf diese Empfindung mit Zusammenlegen reagirt, denn es liegt ja schon im Begriffe der Reflexwirkung, als einer psychischen Reaction, daß eine psychische Perception derselben vorangehen muß; dies ist aber bewußte Empfindung."

Also weil es im Begriff der Reflexbewegung liegt, hat die Pflanze Bewußtsein? Wenn man sich also einen andern Begriff davon macht, so hat die Pflanze keins? Denn in der That steht die gesammte seitherige Ansicht der Physiologie dem Hartmann gegenüber; denn diese rechnete seither grade die Reflexbewegungen zu den „unwillkürlichen Bewegungen", zu denen, welche „außerhalb des bewußten Willens" im Seelenleben vor sich gehen. (Vergl. Vierordt, Psychologie S. 91—94.)

Also Hartmann, seine inductiven Resultate auf Begriffe stützend, schreibt den Pflanzen Bewußtsein zu; haben aber die Pflanzen auch Selbstbewußtsein? Nun werden wir noch weiter unten sehen, daß für Hartmann das Selbstbewußtsein besteht in der Einheit des Bewußtseins und daß diese besteht auf dem Vergleiche zweier Vorstellungen oder Empfindungen. Die Möglichkeit des Vergleiches beruht nun auf dem Vorhandensein einer genügenden Leitung zwischen den beiden die Empfindung erzeugenden Orten. Für Hartmann ist also die Frage: ist eine solche Leitung in der Pflanze vorhanden? Er sagt: „schon bei den Thieren ist der Verkehr zwischen den verschiedenen Nervencentren

sehr mangelhaft und Bewußtseinseinheit factisch nur für sehr durchgreifende Erregungen vorhanden. Die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Nervenstromes im Menschen beträgt 80 Fuß in der Secunde nach Helmholz, die in der Mimosa pudica nur einige Millimeter."

Diese Thatsache ist für Hartmann ein Grund, zu schließen, daß die Einheit fehle; aber wir erinnern daran, daß dieser Schluß sich stützt auf die unbegründete Behauptung: der Vergleich zweier Vorstellungen bilde die Einheit. Wir behaupten daher dagegen, daß ein einiges Wesen da sein muß, welches die Vorstellungen vergleicht, und wo solches vergleichende Wesen fehlt, fehlen auch die Nervenleitungen.

Hartmann fährt fort: „Ich möchte nicht behaupten, daß man von dem einheitlichen Bewußtsein einer Blüthe sprechen darf, vielleicht kaum von dem eines Staubfadens. Die Pflanze braucht aber auch eine solche Einheit des Bewußtseins nicht, wie das Thier; sie braucht keine Vergleiche anzustellen, und braucht nicht über ihre Handlungen zu reflectiren." Warum die Pflanze alles dieses nicht „braucht", giebt H. nicht an; „sie braucht es nicht", weil wir Menschen nichts Derartiges bei ihr sehen; „sie braucht es nicht", weil sie einen anderen Wesenstypus entfaltet, als das Thier. Aber eben weil die Pflanze dies alles „nicht braucht", so hätte H. die Gelehrsamkeit mit Helmholz und der Mimosa sparen können, denn offenbar ist die „schlechte Leitung" erst die Folge des „Nichtgebrauchens", aber nicht die Ursache mangelnder Einheit des Bewußtseins.

Hartmann fährt nun schließend (S. 421) fort: „Sie braucht sich nur den einzelnen Empfindungen hinzugeben und dieselben als Motiv für die Eingriffe des Unbewußten auf sich wirken zu lassen, dann haben diese ihren Zweck erfüllt, und dies leisten Empfindungen mit getrenntem Bewußtsein ebenso gut wie solche mit einheitlichem." Trotzdem sprach er erst vorhergehende Seite (S. 420): „Die Pflanze hat eine Empfindung von den physi-

schen Vorgängen der Organisation, welche der thierischen Verdauung entsprechen, und des Geschlechtslebens, namentlich da, wo die höchste Lebendigkeit des Pflanzendaseins concentrirt ist, wo die Bildungsthätigkeit während der Blüthezeit nicht mehr aufsteigende, sondern absteigende chemische Processe bewirkte (die Blüthe athmet wie das Thier Sauerstoff ein und Kohlensäure aus), hier zogen sich die bildenden Kräfte vom materiellen Aufbauen in eine gewisse thierähnliche Verinnerlichung zurück und sind für mehr recipirende Processe disponibel geworden."

Was nun diese S. 420 behauptete „thierähnliche Verinnerlichung" soll, da S. 421 es heißt: „die Pflanze braucht solche thierähnliche Verinnerlichung nicht", ist nicht klar; und da nach H. es überhaupt das „Unbewußte" ist, welches alles in der Pflanze wirkt, so wird es auch erlaubt sein, der Pflanze überhaupt das Bewußtsein abzusprechen und zu sagen: Der Proceß der Pflanze vollzieht sich, um Hartmann's Wort zu gebrauchen, nach einem von einer geistigen Kraft prädestinirten Typus.

Das Selbstbewußtsein, welches Hartmann bei den Pflanzen nicht zu finden braucht, findet er bei den Thieren. Beide Reiche unterscheiden sich nach H. überhaupt dadurch, „daß die Pflanze organische Materie bildet, das Thier sie verbraucht. Das Thier hat höhere Bewußtseinsentwicklung, braucht sich aber [illegible] der Pflanze zu erheben, denn das Pflanzenreich ist ihm ebenso viel in organischer Beziehung überlegen, da es ihm die Stoffe bildet, deren mäßigem Verbrauche es die höheren [illegible] verdankt" (S. [illegible]). Sieber, das [illegible] „Die Pflanze denkt nicht, weil sie organische Stoffe [illegible] muß." [illegible] ist bei Hartmann nur die [illegible] Pflanzen-Organismus [illegible] als der [illegible] Organismus. [illegible] aber [illegible] Thiere [illegible] im [illegible] Anm. 4. [illegible]

dem Wege Hartmann's zur Entstehung des Selbstbewußtseins folgen.

Daß das Unbewußte bei seiner Faulheit das Unbedeutendste, Leichteste zuerst schafft, ist natürlich, und so schuf es nach H. Formen, welche mit dem von Häckel aufgestellten Protistenreich übereinstimmen. Es sind nach ihm Gebilde, worin Bilden und Verbrauchen im Gleichgewichte stehen, welche der Indifferenzpunkt von Pflanzen und Thieren sind. Daraus ist es nach H. erklärlich, „warum bis jetzt vergeblich nach einer klaren Begriffsscheidung zwischen Pflanzen und Thieren gesucht wurde; denn von diesem Nullpunkt aus kann ja auf beiden Seiten nur von einem Mehr oder Weniger die Rede sein; jeder Pflanzentheil ist zum Theil thierischer, jeder thierische Theil ist zum Theil pflanzlicher Natur, und wir benennen das Ganze nach der einen Seite, die vorwiegend dominirt."

Wie in diesem Indifferenzpunkt das von der Pflanze „nicht gebrauchte Selbstbewußtsein" enthalten sei, und warum dies nicht die außerhalb des Indifferenzpunktes stehende Trennungsmarke bilden solle, giebt H. nicht an. Hören wir aber seinen Grund für die Trennung des Organischen im Pflanzen- und Thierreich. Er sagt (S. 149): „Der erste Grund ist der, daß zu der Verwandlung der unorganischen Materie in organische, und der niederen organischen Verbindungsstufe in höhere eine solche Aufbietung unbewußter Seelenkräfte gehört, daß dasselbe Wesen keine Energie zur Verinnerlichung mehr übrig behielte, weil sein Vermögen in der Vegetation aufginge. Nur wo im Wesentlichen keine Steigerung der organisch-chemischen Zusammensetzung der Materie mehr erforderlich ist, sondern im Durchschnitt eine bloße Erhaltung auf der schon vorgefundenen Stufe, oder eine bloße Leitung der von selbst erfolgenden Rückbildung auf niedere Stufen verlangt wird, nur da behält das Individuum die nöthige Energie übrig, um die vorgefundene Materie zu dem künstlichen Bau der Bewußtseinsorgane zu formen und den Proceß der gei-

stigen Verinnerlichung auf die Spitze zu treiben. Darum die Trennung der Natur in das producirende Pflanzenreich und das consumirende Thierreich."

Hartmann wirft nun an derselben Stelle die Frage auf: ob es nicht Organismen geben könne, welche unten Stoffe bildeten und oben beim Verbrauch ihr Bewußtsein ausbildeten. Er beantwortet aber selbst die Frage zugleich dahin, daß er sagt: Nein! Denn ein zweiter Grund dränge zur Trennung vom Pflanzen- und Thierreich; ein an die Scholle gebundenes Thier könne nicht viel Erfahrung sammeln, daher sei ihm Locomobilität nöthig, hierfür aber Bewegungsorgane und ebenso Sinnesorgane, um die Nahrung zu unterscheiden und die Bewegung sicher auszuführen. Die Pflanzen dagegen müssen Stabilität haben, weil ihre weitgehenden Wurzeln flüssige Nahrung weither aufsaugen müssen."

Gewiß, das sind brave Gründe; und es muß dies alles so sein, weil H. in der Natur feste Bäume und laufende Esel sieht; aber es giebt auch schwimmenden, ortsverändernden Meertang, wandernde Orchisarten, und es giebt festsitzende Korallen und Muscheln. Woher nun diese ortsverändernden Pflanzen? Diese Thiere, die an die Scholle gebunden sind? Da nach H. das Gegentheil stattfinden muß?

Aber zeigt sich hier nicht die Allweisheit des Unbewußten recht deutlich in ihrem Elend? „Das Unbewußte kann zwar alles, was es will, wenn es nur stark will", also könnte es auch sofort „Bewußtsein" wollen, aber dazu würde es zu viel Kraft brauchen; deshalb möchte es in seiner Faulheit klug sein und schafft sich ein Indifferenzreich, meinend, es käme billiger dazu. Bald aber zeigt es sich, daß da, wo Faulheit ist, sie mit Dummheit gepaart ist und beide die größten Lasten und Mühen erzeugen.

Das vom Unbewußten aus Kraftersparung geschaffene Indifferenzreich spaltet sich in Pflanzen und Thiere; aber nun hat

das Unbewußte erst recht die Hände voll und kann das Elend beklagen, nicht sofort das Bewußtsein geschaffen zu haben. Denn nicht nur muß es jetzt die Pflanzen erhalten, sondern auch die Thiere. Erhaltung ist aber nach H. fortgesetzte Schöpfung, also hat es jetzt fortwährend zweierlei Schöpfungen nöthig, während es bei etwas Kraftaufwand zu Anfang mit einer einmaligen Schöpfung genug gewesen wäre. Eine Schöpfungsweise, welcher sich Gretchen's Gott unterzog, als er aus heiterer Lust Pflanzen und Thiere, als des Lebens unendliche Möglichkeitsformen, erschuf „mit prädestinirtem Typus", in dem sie verharren und sich erhalten.

Im Uebrigen freilich ist diese ganze Theorie vom Bilden und Verbrauchen, von Bewußtseinsentfaltung bei „von selbst erfolgender Rückbildung" von grade soviel naturwissenschaftlichem Werthe, als die „Selbstverbrennung des Menschen". Die Chemie kennt keine Processe, die „von selbst" geschehen; sie weiß auch, daß zum Verbinden, d. h. zu Hartmann's Bilden, grade soviel Kraft nöthig ist, als zum Zersetzen, d. h. zu Hartmann's Verbrauchen. Die Chemie ist daher gezwungen, für das Bewußtsein einen andren Kraftentwickler zu suchen. Um so mehr aber sind wir gezwungen, von Hartmann's Theorie abzusehen, da er selbst die Unmöglichkeit seines Systems ausspricht, wenn er bei derselben Gelegenheit sagt: „für dasselbe Wesen sei es zuviel Kraftanstrengung, aufzubauen und Kraft zur Verinnerlichung zu behalten." Ist nämlich nach H. nicht das All-Eine Unbewußte dieses Eine, dies „dasselbe Wesen", das hier wie dort thätig ist? Sagt er doch (S. 484): „1) Materie, 2) Bewußtsein, 3) organisches Bilden, Instinct u. s. w. sind als drei Wirkungsweisen, oder für uns drei Erscheinungsweisen des Unbewußten, und letzteres ist als das Wesen der Welt zu begreifen. Alle Vielheit (der Dinge) gehört nur der Erscheinung an, nicht dem Wesen, welches jene selbst setzt, sie gehört dem Einen absoluten Individuum, dem Einzelwesen, das

Alles ist, an, während die Welt mit ihrer Herrlichkeit zur bloßen Erscheinung herabgesetzt wird, zur objectiv gesetzten Erscheinung."

Nun, wenn dies ist, ist dann nicht dasselbe Wesen in aller Vielheit thätig? Muß dann also nicht dasselbe Wesen hier Pflanzen bauen, dort Thier-Bewußtsein entfalten? Und da wir sehen, daß gleichzeitig geblüht und gedacht wird, muß da nicht das Unbewußte doppelte Kraftanstrengung machen? Was nutzt also die Klugheit, erst Pflanzen zu schaffen, als kraftersparende Maschinen? Aber wir wissen, die träge Bequemlichkeit des Unbewußten glaubte einfacher zum Ziele zu gelangen, und nun sieht es sich durch seine Faulheit in doppelte Arbeit gestürzt.

Nun gut. Die Thiere sind entstanden; sie sind des Bewußtseins wegen da. Was sind aber nun die Bedingungen zum Bewußtsein? Das Gehirn! Dies wichtige Resultat wird von Hartmann gewonnen im Capitel: Gehirn und Ganglien als Bedingungen thierischen Bewußtseins S. 348—362. Für den gemeinen Mann braucht es hierbei keines gelehrten Beweises; er weiß, daß wer denkt, auch Gehirn hat. Seit aber der Materialismus das Denken zum Product des Gehirns machte, da kann man nicht Gelehrsamkeit genug anhäufen, zu beweisen, daß mit dem Gehirn das Denken steht und fällt. Hartmann beginnt damit, zu sagen (S. 350): „In der That giebt es kein Mittel als Ignoriren oder spitzfindiges Wegdeuteln, um den ersten Fundamentalsatz des Materialismus umzustoßen: alle bewußte Geistesthätigkeit kann nur durch normale Function des Gehirns zu Stande kommen."

Gewiß, diesen Fundamentalsatz kann jeder unterschreiben, auch wenn er kein Materialist ist; wenn der Leib das Organ, die Bedingung zur Entfaltung der Seele ist, so muß er normal gebildet sein zur Vollentfaltung der Seele; aber damit ist der Leib noch nicht die Ursache, der Grund der Seele, wie es der Materialismus meint. Die normale Function des Gehirns

ist so wenig Grund der Seele, wie die normale Function der Maschinentheile der Grund der Dampfkraft ist.

Hartmann folgt aber nicht dem Materialismus bis zur letzten Consequenz. Das Unbewußte kann er nicht missen, und so spricht er die inductive Thatsache, daß nur da Denken ist, wo Gehirn ist, speculativ (S. 350) so aus: „Die bewußte Geistesthätigkeit kann nur durch die Function des Gehirns zu Wege kommen." Danach ist ihm „die Geistesthätigkeit ein Product von Hirnfunction und einem andern, das für sich zu keiner Aeußerung kommen kann, sondern rein potenziell ist und erst in und an der normalen Hirnfunction zur Aeußerung gelangt, welche sich nunmehr als Geistesthätigkeit darstellt."

Also nur die Form des Bewußtseins ist durch das materielle Gehirn bedingt, sagt Hartmann. Zu verwundern ist nur, daß „das Unbewußte rein potenziell sein soll, für sich zu keiner Aeußerung kommen soll", da es doch schon den Atomwillen realisirte und auch Pflanzenorganismen realisirte. Im Uebrigen finden wir ganz die Begründungen des Materialismus wieder.

1) S. 350: „Das Gehirn ist in formeller und materieller Beziehung das höchste Product organischer Bildung; es hat Berge und Thäler, Brücken und Wasserleitungen, Balken und Gewölbe, Zwingen und Hacken, Klauen und Ammonshörner, Bäume und Garben, Harfen und Klangstäbe u. s. w. Niemand hat den Sinn dieser sonderbaren Gestalten erkannt." Hartmann führt diese Worte Huschke's aus dessen „Schädel, Hirn und Seele des Menschen" an. Damit man aber nicht glaube, es sei hier die Erde mit ihren Bergen, Brücken, harfenerklingenden Wirthshäusern u. s. w. als das bewußteste Organ gemeint, so setzt er gleich hinzu: „Es giebt kein thierisches Organ, was zartere, wunderbarere, mannigfaltigere Formen, feinere und eigenthümlichere Structur hat." Man sieht, die Aesthetik und das Erstaunen über das Wunderbare tritt auch bei H. an die

Stelle der Wissenschaft; eine Substitution, über deren Werth wir schon Bd. I. Vortr. 5. und Bd. II. Vortr. 4. sprachen.

2) S. 351: „Im großen Gehirn ist schnellerer Stoffwechsel, also concentrirtere lebendige Thätigkeit, als sonst wo."

3) „Das große Gehirn kann nach Flourens' Versuchen Thieren herausgenommen werden, und sie leben und gedeihen noch Monate und Jahre; es hat also nicht unmittelbare Bedeutung für die organischen Functionen; als Blüthe des Organismus und als Heerd lebendigster Thätigkeit muß es geistige Bestimmungen haben, da ihm leibliche fehlen."

4) S. 352: „Mit der steigenden Vollkommenheit des Gehirns steigt die geistige Befähigung, während die leiblichen Functionen bei dummen und klugen Thieren gleich gut vollzogen werden."

5) „Die geistigen Anlagen und die Leistungsfähigkeit stehen im Verhältniß zur Quantität des Gehirns, insoweit nicht die Qualität desselben Abweichungen herbeiführt."

6) S. 354: „Das bewußte Denken kräftigt das Gehirn und läßt es an Qualität und Quantität zunehmen, wie die Waden der Tänzerinnen besser werden durch Tanzen."

7) S. 355: „Gehirnstörung bedingt Geistesstörung."

8) S. 358: „Keine bewußte Geistesthätigkeit findet außerhalb oder hinter der Hirnfunction statt."

Dies sind auch die bekannten Gründe des Materialismus dafür, daß das Denken ein Product des Gehirns sei. Aber bei 3, 4, 5, 8 kann man grade so gut sagen: auch die Pflanze richtet sich nach ihrem Boden und muß in einem Boden sein, aber doch ist sie kein Product des Bodens, sondern ein Gebilde der Wechselwirkung selbständigen Keimes und nährenden Bodens. Bei 7 kann man auch sagen und muß es, weil Thatsachen dafür sind: Geistesstörung bedingt Gehirnstörung. Und was 2 und 6 betrifft, so widersprechen sie wenigstens der physischen Mechanik. Wenn im Gehirn schnellerer Stoffwechsel ist, so begreift man nicht, wie trotz dieser Schnelligkeit auch noch eine neue Thätig-

keit, die des Geistes, erzeugt werden könne; wenigstens je schneller der Dampf wirkt, desto schneller ist er verbraucht, und wenn er größere Stöße oder Hebungen bewirken kann, so gewinnt er doch keinen Ueberschuß, um sich umzubiegen zum Nachlegen neuer Kohlen; er bleibt in der Arbeit des langsamen Dampfes: er befördert Waggons. Und daß das Gehirn durch das Denken stärker werde, ist auch nichts in der materiellen Mechanik Gefundenes; je stärker die Dampfmaschine arbeitet, desto schneller schleißt sie sich ab, sie wird weder dicker noch kraftentwickelnder. Wenn die Waden dicker werden, so beweist dies eben, daß hier eine gewollte Thätigkeit, ein wollendes Wesen zu Grunde liegt, das seine Thätigkeit auf ein bestimmtes Organ richtend, in diesem eine vermehrte Entfaltung veranlaßt.

Hartmann aber nimmt also im Sinne des Materialismus das Hirn als die materielle Grundlage des Bewußtseins an. Nachdem denn aus dem Protistenreich durch natürliche Züchtung und durch die lenkenden Eingriffe des Unbewußten das Gehirn, auf das jenes, um zum Ichgedanken zu gelangen, so lange gewartet hat, entstanden ist, dann:

Das Unbewußte sich macht's zu Nutze,
Es schlupfet frisch in die Hirn-Capuze,
Und jo, ji, ja! Das Ich das ist jetzt da!
Im Hirn das Ich dann webet,
Und stolz bewußt sich hebet,
Doch geht das Hirn in Stück', zieht's Ich sich schnell zurück!

Indeß so rasch geht die Sache wieder nicht, und das allweise Unbewußte, das ja stets erst die bewußte Vernünftigkeit schaffen will, muß eben auf dem Wege dahin stets erst durch Schaden klug werden. Das All-Eine Unbewußte ringt nach Bewußtsein; es kann aber nach Hartmann erst bewußt werden durch das Hirn, also durch Materie, die aus Atomwillen besteht. Dieser Atomwillen ist freilich „gewollter Gedanken" des Unbewußten und „existirt nur so lange, als das Unbewußte ihn erhält", sagt Hartmann, aber trotzdem soll dieser Atomwillen

dem Unbewußten hindernd entgegenstehen, und eben dadurch soll erst das Unbewußte zum Bewußtsein gelangen, daß es des Hindernisses, des Widerstandes sich bewußt wird.

Nun sollte man denken, dieses Bewußtsein wäre auch sofort ein einheitliches, also ein Selbstbewußtsein, da ja nach H. nur Einheit des Bewußtseins das Kennzeichen des Selbstbewußtseins bildet, und da ja nach ihm nur das Eine Unbewußte es ist, welches sich hier am Atom A, dort am Atom B bricht; man sollte denken, diese Widerstände würden sofort einheitlich empfunden, zumal ja das Unbewußte die Eigenschaft hat, alles auf Einmal zu denken. Aber dann wäre ja die Materie allein zur Vernunftbildung hinreichend, Pflanzen und Thiere wären hierzu überflüssig; indeß sie sind einmal vorhanden, und da der Zweck der Weltentwicklung der sein soll Bewußtsein zu schaffen, so müssen auch Pflanzen und Thiere im System untergebracht werden. Die Induction wird der Speculation zu Liebe gehandhabt. Der Speculation zu Liebe wird die schon oben erwähnte Theorie der Leitung erfunden. Einheit des Bewußtseins, heißt es, kann nur sein, wo die Vorstellungen durch Leitung in Verbindung stehen. Nun heißt es, die Atome, als das Nebeneinanderliegende, Unorganische, sind nicht im Stande, Leitung zu Wege zu bringen. Und doch kann man mittelst eines Kupferdrahtes elfmal in einer Secunde um den Aequator herum telegraphiren, denn die Geschwindigkeit der Leitung beträgt im Kupfer 60000 Meilen in der Secunde, aber im Nervenstrom nur 90 Fuß!

Aber wie wir schon oben sprachen, den unorganischen Körpern fehlen die Nerven, die man mit electrischen Leitungsdrähten vergleicht, und da ist der bilderliebende, wortstarke Hartmann schnell bei der Hand, zu sagen: „Die Einheit des Bewußtseins beruht auf der Leitung." Die Vernunftlosigkeit des Unbewußten tritt freilich dadurch wieder aufs Lebhafteste zu Tage. Erstens merkt es nicht, daß es als das All-Eine, als das Allgegenwärtige und Alles in Einem Denkende, der schnellste Leiter zwischen

zwei Vorstellungen ist; zweitens, nachdem es aus Bequemlichkeit, dem Princip geringster Kraftanstrengung huldigend, nicht an den Atomen direct das Bewußtsein entwickelte, sondern erst ein Protistenreich schuf, so muß es jetzt, nach Trennung von Pflanzen und Thieren, beide erhaltend stets neu schaffen und muß, da die Leitungsschnelle des Kupfers im Organismus verloren ging, mittelst Züchtung und Benutzung zufälliger Thatsachen eigene Maschinen, die Nervenleitungen, erst wieder anlegen. — Wir aber sagen: Wenn in der Locomotive kein Dampf steckt und in den Nerven keine Geisteskraft, so nutzt die Leitung hier wie dort nichts. Die Schienenleitung und Nervenleitung sind nichts die Thätigkeit Bewirkendes, sondern nur ein Bedingendes.

Wir müssen aber Hartmann's Theorie der Bewußtseinsentstehung noch näher nachgehen. Was ist überhaupt Bewußtsein? H. sagt S. 363: „Es kann nicht in der Form der Sinnlichkeit liegen, denn auch das Unbewußte muß diese Form gedacht haben, sonst hätte es nicht so zweckmäßig schaffen können. Auch die Erinnerung ist kein Kriterium des Bewußtseins, denn es beruht auf Hirnschwingungen und der Leichtigkeit, mit der dieselbe Schwingungsart wieder hervorgerufen wird. Ein Anhalt nur leitet auf den richtigen Weg, jener Satz: Die Gehirnschwingungen, allgemeiner die materielle Bewegung, ist conditio sine qua non des Bewußtseins; und danach halten wir „Wille und Vorstellung“ als das in unbewußter und bewußter Vorstellung Gemeinschaftliche fest, setzen die Form des Unbewußten als das Ursprüngliche, die des Bewußtseins aber als ein Product des unbewußten Geistes und der materiellen Einwirkung auf denselben.“

Er fährt (S. 365) fort: „Aber beides, der Geist in seinem ursprünglich unbewußten Zustand einerseits und die Bewegung der Materie andrerseits, sind nur die Factoren zum Bewußtsein, was ist sein Wesen? Nicht im Inhalt, dem durch die materielle Erregung bestimmten, der Vorstellung, kann das Bewußtsein lie-

gen, denn der Inhalt kann auch unbewußt gedacht werden; aber auch nicht in der Form der Sinnlichkeit liegt es. Daraus folgt, daß das Bewußtsein überhaupt nicht in der Vorstellung liegt. Dies mag auf den ersten Anblick etwas den gewöhnlichen Anschauungen Widerstrebendes zu haben scheinen, da man beim Bewußtwerden meist als an etwas nur der Vorstellung Inhärirendes denkt und das Bewußtwerden von Lust und Unlust vergißt". S. 366: „Da nun der bewußtseinserzeugende Proceß trotz seines materiellen Anstoßes schlechterdings geistiger Natur sein muß, so bleibt für jenes nichts übrig, als der Wille".

Früher sahen wir freilich, wie im Unbewußten die Einheit von Wille und Vorstellung ist; wir werden aber bei anderer Gelegenheit sehen, wie für H. das Heil der Welt auf der Emancipation des Intellects vom Willen beruht, also auf ihrer Trennung, und die Möglichkeit derselben sieht Hartmann im Bewußtsein gegeben. Ihm ist „das Bewußtsein die Emancipation der Vorstellung vom Willen. Das Wesen des Bewußtseins ist die Losreißung der Vorstellung von ihrem Mutterboden, dem Willen, zu ihrer Verwirklichung und die Opposition des Willens gegen diese Emancipation. Das Bewußtsein ist ein der Vorstellung vom Willen ertheiltes Prädicat und zwar ist dies Prädicat: die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung. Die Vorstellung hat ja in sich selber kein Interesse an Existenz, erst der Wille ruft die Vorstellung hervor".

„Der Geist ist daher, ehe Bewußtsein da, gewohnt, nur Vorstellungen zu haben, die durch den Willen zum Sein gerufen, den Inhalt des Willens bilden. Da greift plötzlich die organisirte Materie in diesen Frieden mit sich selber ein und schafft dem erstaunten Individualgeist eine Vorstellung, die ihm wie vom Himmel fällt, denn er findet in sich keinen Willen zu dieser Vorstellung; zum ersten Mal ist ihm der Inhalt der Anschauung

von Außen gegeben. Die große Revolution ist geschehen, der erste Schritt zur Welterlösung ist gethan, die Vorstellung ist vom Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbständige Macht gegenüber zu treten, um ihn zu unterwerfen, dessen Sclave sie seither war. Dieses Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, den der Eindringling von Vorstellung im Unbewußten macht, dies ist das Bewußtsein".

Seite 367 fährt Hartmann fort: „Dieses Stutzen kann nicht vom Willen allein ausgehen, denn der Wille ist ja das absolut Verstandlose, also auch zu dumm zum Wundern und Stutzen; dies kann auch nicht von der Vorstellung ausgehen, denn die von außen imprägnirte Vorstellung ist wie sie ist und hat keinen Grund sich über sich selbst zu wundern. Mithin geht das Stutzen von beiden Seiten des Unbewußten, dem Willen und der Vorstellung aus, und die Sache ist so zu denken, daß die von außen imprägnirte Vorstellung als Motiv auf den Willen wirkt, und zwar einen solchen Willen hervorruft, dessen Inhalt es ist, sie zu negiren; denn würde der nun erregte Willen sich affirmativ zu ihr verhalten, so gäbe es wieder keine Opposition des Willens. Bei diesem Stutzen des Willens ist selbstverständlich schon ein mit Vorstellung erfüllter und bestimmter Wille gemeint. Noch ist zu erwähnen, daß der opponirende Wille der von außen imprägnirten Vorstellung zu schwach ist, um seine negirende Intention durchzusetzen, er ist also ein ohnmächtiger Wille, dem Befriedigung versagt bleibt, der folglich mit Unlust verknüpft ist. Also jeder Proceß des Bewußtwerdens ist eo ipso (S. 368) mit einer gewissen Unlust verknüpft, es ist der Aerger des Unbewußten über den Eindringling von Vorstellung, den es dulden muß und nicht beseitigen kann; es ist die bittere Arznei, ohne welche es keine Genesung giebt, freilich eine solche Arznei, die jeden Moment in Minimaldosen verschluckt wird, daß ihre Bitterkeit der Selbstwahrnehmung entgeht. Er-

höht (S. 368) wird der Gegensatz von Wille und Vorstellung noch dadurch, daß die Vorstellung nicht unmittelbar auf die materielle Bewegung gegeben ist, sondern erst durch die gesetzmäßige Reaction des Unbewußten auf diese Einwirkung; es tritt also noch hinzu, daß das Unbewußte mit einer Thätigkeit antworten muß, welche ihm gleichsam aufgenöthigt wird. Was von der Vorstellung und dem Willen gesagt ist, gilt (S. 370) auch von Unlust, Lust und Willen. Das Gefühl kann Lust oder Unlust, Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens sein. Die Nichtbefriedigung muß immer bewußt werden, denn der Wille kann nie seine eigene Nichtbefriedigung wollen, folglich muß ihm die Nichtbefriedigung aufgezwungen sein, das Stutzen über Etwas von ihm nicht Ausgehendes muß eintreten. Das Gefühl (S. 371) der Lust und die Befriedigung des Willens kann an und für sich nicht bewußt werden, denn indem der Wille seinen Inhalt verwirklicht und dadurch seine Befriedigung herbeiführt, ereignet sich nichts, was mit dem Willen in Opposition käme, und da jeder Zwang von außen fehlt und der Wille nur seinen eigenen Consequenzen Raum giebt, kann es zu keinem Bewußtsein kommen. Anders stellt sich die Sache, wo sich bereits ein Bewußtsein etablirt hat, das Beobachtungen und Erfahrungen sammelt und vergleicht. Dieses lernt bald aus den vielen Nichtbefriedigungen die Widerstände kennen, welche sich jedem Willen entgegenstellen, sowie die äußeren Bedingungen, welche nöthig sind, wenn die Verwirklichung des Willens gelingen soll. Sobald es diese äußeren Bedingungen des Gelingens und damit die Befriedigung als etwas theilweise oder ganz von außen Bedingtes anerkennen muß, tritt auch für die Lust das Bewußtsein ein".

Dies also die Entstehung des Bewußtseins in der Welt des Unbewußten! Das Bewußtsein ist ein Stutzen des Willens über etwas von außen Aufgedrungenes? Das Unbewußte stutzt, weil ihm die materielle Bewegung eine Thätigkeit aufnöthigt? Aber

Wille und Vorstellung sind ja eins, sie sind das All-Eins, wie kann also von Außen etwas aufgedrungen sein? Die Materie als Atomwille ist ja gewollter Gedanke, ist objectiv gesetzter Atomwille, wie kann also nun das Unbewußte verdrießlich werden, über ein von ihm selbst Gewolltes und objectiv Gesetztes? Ueber ein von ihm Erschaffenes, das nur so lange existirt, als das Unbewußte es fortdauernd neu setzt, neu schafft! Warum nimmt es die Materie nicht wieder in sich zurück, wenn ihm dadurch eine Thätigkeit aufgenöthigt wird, über die es stutzt, die ihm unlustig, verdrießlich ist? Kann man von Aufnöthigung reden, wenn die Thätigkeit eine gesetzmäßige Reaction ist, sich also nach dem Gesetze der mit Willen objectiv gesetzten Materie richtet? Warum soll das Bewußtsein nur bei Opposition, nicht auch bei Affirmation auftreten? Ist nicht auch die Affirmation eine Thätigkeit, die den Willen zwingt, ein Aeußeres anzuerkennen? Aber freilich braucht Hartmann in seinem Pessimismus einen Ueberschuß von Unlust und deshalb decretirt er, daß uns nicht die Befriedigung und nicht die Affirmation, wohl aber die Nichtbefriedigung immer bewußt werde müsse.

Wie kann ferner im Bewußtsein die Emancipation der Vorstellung von dem Willen eintreten, da beide im Unbewußten einheitlich verbunden sind? Treten bei dieser Trennung die beiden als selbständige Substanzen einander gegenüber? In der That, wir müssen dieses nach Hartmann annehmen; denn ihm ist ja der Wille das immer Wollende, das immer Strebende und deshalb immer Unbefriedigte, aber das Bewußtsein ist es, welches einst diesen Willen zur Erkenntniß der Vergeblichkeit seines Wollens führen wird, das Bewußtsein ist es also, welches als freie Macht dem Willen gegenübertreten wird. Aber wozu ist eigentlich erst das Bewußtsein nöthig, um solche freie Emancipation zu verwirklichen? Ist bei Hartmann diese Trennung nicht sofort da, wenn der Wille des Unbewußten sich in seiner niedersten Form, in seiner ersten Stufe, in dem Atomwillen, in

der Materie verwirklichte? Diese realisirte Materie, diese Atomcomplexe, diese Steine, obgleich „gewollte und erhaltene Gedanken“, sind es ja, an denen sich das Unbewußte in seiner Blindheit anrennen und stoßen kann, so daß man meinen sollte, es käme schon durch dieses Stoßen zur Besinnung seiner selbst, zur Vernunft.

Im Grunde genommen beginnt also die Emancipation von Wille und Vorstellung bei Hartmann eigentlich nicht erst mit dem Bewußtwerden, sondern schon mit dem ersten Auftreten der Materie; ja wir dürfen behaupten, sie beginnt bei Hartmann schon vor allem Sein und Philosophiren, sie ist enthalten schon in den beiden Vorstellungen „Wille und Vorstellung“, die er von Haus mitbringt. Er sagt, wie wir im vorigen Vortrage hörten, Spinoza habe dogmatisch von seiner Substanz die beiden Attribute, Denken und Ausdehnung, ausgesagt; aber auch Hartmann begründet seine beiden Principien nicht aus dem Wesen des Seienden heraus. Er stellt sie auf, weil er sie in der Sprache fand, weil er sie bei Leibnitz und Schopenhauer gelesen, er verbindet sie, aber er begründet sie nicht aus und durch ihre Einheit, welche das Unbewußte sein soll. Schelling machte Spinoza's Substanz zur Indifferenz, das Denken zum Geist, die Ausdehnung zur Natur. Aber mag man dies einheitliche Glied: Substanz, Unbewußtes oder Indifferenz nennen, immer ist es ein den voraus angenommenen Principien zu liebe aufgestelltes, ein nachträglich hinzugestelltes, das deshalb zusammenhangslos neben den beiden hergeht und machtlos, ohne Herrschaft ihnen gegenüber steht. Wille und Vorstellung verhalten sich dabei frei dem einenden Grunde gegenüber, eben weil sie nicht aus ihm begründet und entwickelt sind, sondern weil dieser Grund nur das todte Gefäß ist, von dem man behauptet, es sei die Einheit beider Principien.

Daher denn die Machtlosigkeit des Unbewußten, welches den Willen nicht bändigen kann, sondern erst auf Umwegen durch Erzeugung des Bewußtseins zum Ziel gelangen kann. Daher

der ewige Streit zwischen Wille und Vorstellung, die zwar einheitlich verbunden sein sollen, aber von denen doch jedes seinen eigenen Weg geht, so daß die Vorstellung durch den Willen realisirt, der Wille durch die Vorstellung zum Bewußtsein gebracht werden muß. Aber Wille und Vorstellung sind nur abstracte Begriffe von concreten Wesen. Der bloße Wille, die reine Vorstellung sind nichts in der Luft herumspazirendes; es giebt nur Wesen, welche meinen, wissen und wollen, und diese Wesen sind es, welche bewußtwerdend sind der Außenwelt.

Aber braucht das All-Eine, das Unbewußte einer Außenwelt, um bewußt zu werden? Das Unbewußte, welches Alles existirende ist, und welches die erscheinende Welt selbst als eine gewollte in's Dasein rief? Nur concrete Wesen sind es, welche im Wollen und Vorstellen sich äußern und thätig sind; sie sind die Subjecte jener Aeußerungen, sie sind die Subjecte jener Eigenschaften, welche Hartmann mit Spinoza und Schelling zu selbständigen Principien erhob. Diese selbständigen, erkennenden und wollenden Wesen sind es denn auch, welche die Einheit des Bewußtseins, welche das Selbstbewußtsein bedingen.

Eigenthümlich ist, wie Hartmann diese Einheit des Bewußtseins gewinnt. Er sagt S. 389: „Nur da können wir eine Einheit des Bewußtseins zwischen einem vergangenen und einem gegenwärtigen Moment anerkennen, wo in der Gegenwart die Erinnerung unbehindert offen steht. Es ist also der Vergleich einer gegenwärtigen und einer vergangenen Vorstellung, worin die Einheit des Bewußtseins zwischen zwei getrennten Momenten besteht; die Möglichkeit dieses Vergleiches wird dadurch erreicht, daß von zwei gegenwärtigen Vorstellungen die eine die Gegenwart, die andere die Vergangenheit darstellt und Letzteres wird dadurch erreicht, daß ich die gegenwärtige Vorstellung als mit einer vergangenen, ihr gleichen, in causalem Zusammenhang weiß".

Es ist gut, daß Hartmann zusetzt: „ich weiß, die gegenwärtige Vorstellung als in causalem Zusammenhang mit der vergangenen", denn nur durch dies „ich" wird es verständlich, wenn er weiter sagt: „Indem nun von den zwei Vorstellungen die eine die Vergangenheit repräsentirt, so faßt das Bewußtsein in dem einheitlichen Act des Vergleiches die Repräsentanten des gegenwärtigen und des vergangenen Bewußtseins in Eins zusammen und wird sich somit der Einheit des Bewußtseins für jene vergangene und die gegenwärtige Vorstellung bewußt". „Indem ich (S. 390) beide bewußte Vorstellungen im Vergleiche zusammenfasse, so hebe ich beide Bewußtseine in dem dritten Bewußtsein des Vergleichs auf und habe so ihre Einheit zur unmittelbaren Anschauung gebracht". „Was hier vom zeitlichen Vergleich galt, gilt auch vom räumlichen; ein Menschenhirn hat eine gewisse Größe; die Vorstellungen am einen Ende sind viele Zolle weit von den am anderen Ende entstehenden entfernt, trotzdem zweifeln wir nicht an der Einheit des Hirnbewußtseins. Der Grund ist, weil sofort jede Hirnvorstellung mit jeder anderswo entstehenden verglichen werden kann. Daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit der Leitung. Die Einheit des Bewußtseins ist bedingt von der Leitungsfähigkeit zwischenliegender Theile und ist mit dieser proportional. Wir stellen es also als Grundsatz hin: Getrennte materielle Theile liefern getrenntes Bewußtsein, ein Satz, der sich a priori ebenso empfiehlt, als ihn die getrennten Individuen empirisch bestätigen".

Es dürfte überflüssig sein, sich lange bei der Beleuchtung dieser Art der Construction des Selbstbewußtseins oder wie Hartmann sagt: der Einheit des Bewußtseins aufzuhalten. Daß die Leitungsfähigkeit kein Grund der Einheit ist, daß die Einheit ihr nicht proportional ist, sahen wir schon mehrmals, da gerade in atomistischen Metallen die Leitung größer ist, als in den Nerven. Wir werden vielmehr nur sagen dürfen, daß ein

Etwas da sein muß, welches sich dieser Leitungsmöglichkeit bedient. Was aber ist dies „Etwas"? Hartmann sagt: „getrennte Individuen haben keine Einheit", und dieser Satz ist eine Volkswahrheit, die in der Sprache die Begriffe „Ich", „Du", „Er" aufkommen ließ. Und diese „Ich", diese „Du", diese „Er" sind es denn auch, welche die Vergleiche zweier Vorstellungen anstellen. Dieses „Ich weiß", von dem Hartmann sagt, daß es die zwei Vorstellungen zur dritten als Einheit zusammenfasse: dieses „Ich" ist es, welches zwei Vorstellungen vergleichend, sich als Einheit, als „Selbst", fühlt und weiß. Aber nimmer macht der Vergleich einer Hundevorstellung und einer Katzenvorstellung eine einheitliche Bewußtseinsempfindung als drittes aus, und schwer möchte es sein, aus den zwei Vorstellungen von Dienstag und Mittwoch eine Einheit des Bewußtseins zu construiren.

Wahrlich hier zeigt sich wieder recht, wie Hartmann stets nur in Abstractionen sich herumbewegt. Im vorderen Theil des Hirns sei die Vorstellung von schlechtem, im hinteren die vom guten Wetter. Ist nun die vordere oder die hintere jenes „Ich", welches nach Hartmann die Einheit weiß? Hartmann giebt es nicht an, wie sich überhaupt bei ihm das Wort „Ich" hereinschleicht, man weiß nicht woher und wohin. Es schleicht sich herein und er erklärt es nicht, weil er es überhaupt von seinem Princip des Unbewußten aus nicht zu erklären vermag, denn nur, wenn er sein Unbewußtes selbst als ein Ich erfaßte, könnte er auch das Auftreten des Ich in der Welt erklären. Aber weil dieser Begriff nicht in dem Schooße des All-Einen enthalten ist, so kann er auch nicht aus ihm geboren werden, denn aus Nichts wird Nichts. Die Thatsache aber, daß es in der Welt Persönlichkeiten, als Ich sich wissende und selbstsichbestimmende Wesen giebt, kann Hartmann nicht läugnen und so sehen wir ihn sein All-Eins, sein Unbewußtes, jene aus Arbeitsscheu und Dummheit zusammengesetzte Entwickelung anbahnen und erhalten, welche die Entstehung dieser selbstbewußten Wesen beabsichten und be-

zwecken soll. Wir wollen indeß an anderer Stelle noch sehen, was für sociale Folgerungen daraus sich ergeben, wenn das Selbstbewußtsein und seine Lebensentfaltung das der Allweisheit des Unbewußten gegenüber Unvollkommenere heißt, und wie überhaupt diese Bewußtseinsentwicklung als eine das Heil der Welt ermöglichende bei Hartmann gedacht ist.

Vierter Vortrag.

Die Idee Gottes.

Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode.
Hartmann.

Mehr wie je möchte ich mich in diesem Vortrage der Worte Alexander von Humboldt's bedienen, mit denen er voll Besorgniß, seiner Aufgabe „in freien Unterhaltungen über die Natur die allgemeinen physischen Erscheinungen auf unserem Erdkörper und das Zusammenwirken der Kräfte im Weltall zu entwickeln" nicht gewachsen zu sein, am Anfange seines Kosmos sagt: „Und in der Befangenheit meines Gemüthes wird es mir nicht immer gelingen, mich mit der Bestimmtheit und Klarheit auszudrücken, welche die Größe und Mannigfaltigkeit des Gegenstandes erheischen. Die Natur aber ist das Reich der Freiheit; und um lebendig die Anschauungen und Gefühle zu schildern, welche ein reiner Natursinn gewährt, sollte auch die Rede stets sich mit der Würde und Freiheit bewegen, welche nur hohe Meisterschaft ihr zu geben vermag". So Humboldt; und ich, der ich mir diesmal vornahm, „in freier Unterhaltung" von der Idee Gottes zu sprechen, befinde mich jetzt in gleicher „Befangenheit meines Gemüthes".

Aber da tönt mir wohl der Einwand entgegen: „Wie magst du sagen, Gott ist das Reich der Freiheit? Wie magst Du sagen,

daß man einer würdevollen Freiheit bedürfe, um die Gefühle eines reinen Gottessinnes zu schildern? Hörtest Du nimmer das stolze und mächtige Wort: ‚Rom hat gesprochen!‘ Wie ist da freie Rede möglich? Hörtest du nimmer den zelotischen Eifer: ‚Hier fertige Wahrheit, hier unfehlbares Dogma! Da glaubet daran, denn eure Vernunft, sie führet euch zum Unglauben, zur hohlen, täuschenden Wissenschaft!‘ Wie ist da Freiheit möglich? Wie ist sie möglich einem Gotte gegenüber, der da verdammt und verflucht einen jeden, der da abweicht von der durch den Glauben geheiligten Formel!“

Wohl höre ich den Einwand, wohl hörte ich die stolzen, zelotischen Worte, aber ich weiß auch, daß viele Kleingeister sind, die da verwirrt durch diese gedankenfesselnden Zurufe eines herrischen Ultramontanismus und einer aus Engsinn strengen Orthodoxie behaupten wollen: Gott ist das Reich der Knechtschaft und nur den Knechtssinn und die Unfreiheit vermag dies Gebiet zu erzeugen. Indeß nicht Ultramontanismus, nicht Orthodoxie sind gegründet auf wahren Gottessinn, sie sind nicht identisch, nicht eins mit wahrer Religion; und jenes von Aufklärung liebenden Geistern beliebte Verwerfen Gottes, weil er Knechtschaft erzeuge, ist noch weniger gegründet auf wahre Wissenschaftlichkeit. Es ist gegründet auf die Verwechslung von Religion und Theologie, auf die oberflächliche Meinung, daß Religion nur im theologischen Buchstabenfanatismus bestehe; und so ergeben sich die Verwerfer Gottes, um ihre Freiheit zu beweisen, den Materialismus des Buchstaben verwerfend, dem Materialismus des Stoffes.

Wenn bei den Wilden nach vollendetem Kampfe der Sieger Dankfest feiernd den gefangenen Feind seinem Gotte zum Opfertod führt, und der Besiegte im Bewußtsein, daß er im begünstigten Falle Gleiches an seinem Feinde üben würde, mit stolzem Hohnlächeln die Qualen der Todesart erträgt, ist es da nicht der Glaube an die von Gott gesetzte Bestimmung, der ihn erhebt

ins Reich der Freiheit und ihn diese irdischen Schmerzen gering achten und mit Ruhe und Würde ertragen läßt? Wenn die Gemahlin des indischen Fürsten, treu den Lehren ihrer Religion, es für Pflicht hält, dem gestorbenen Gemahle im Tode nachzufolgen und deshalb mit stiller Freude den Scheiterhaufen besteigt, ist es da nicht ihr Glaube an die Satzung gebende Gottheit, der ihr zum Reiche der Freiheit wird, so daß sie alle irdische Lust und Herrlichkeit, allen fürstlichen Glanz und Reichthum freudig hingiebt und als nichtig verachtet? Wenn der indische Philosoph Kalanos, der dem großen Alexander über die Grenzen seines Landes gefolgt war, im fernen Lande voll Sehnsucht zur Heimath den freiwilligen Tod auf dem Scheiterhaufen vorzieht der Qual des Lebens im fernen Lande, ist es da nicht die freie Hingabe an die von Kindheit an gewohnten Ideen, die ihn alles ewig Wahre, Große und Schöne nur verwirklicht sehen ließen im Lande seiner Götter, in seiner Heimath, was ihn die Todesqual mit Lust ertragen läßt? Wenn das griechische Volk sich muthig erhebt gegen den persischen Riesen, wenn des Leonidas Schaar geschmückt und bekränzt zum Tode für's Vaterland sich rüstet und das athenische Volk sogar seine Vaterstadt preis giebt, um nicht dem Feind in die Hände zu fallen, ist es da nicht die Hingabe an das Reich der Freiheit, ist es nicht das Vertrauen auf die ihre Nationalität schützenden olympischen Götter, was sie im Kampf um ihre Selbständigkeit Noth und Elend freudig ertragen macht? Und war es nicht die Hingabe an dieses Reich der Freiheit, welche das römische Volk im Vertrauen an die Ewigkeit seiner von Jupiter bestimmten Ideen ausharren ließ im Kampf mit Latinern, Samnitern und Puniern und es zum weltbeherrschenden Volke erweiterte? Nur die Hingabe an dieses Reich der Freiheit ließ das jüdische Volk sein Exil, seine Verbannung überdauern, ließ es Verfolgungen und Leiden ertragen und triumphirend seine Selbständigkeit behaupten. Herübertretend dann in's christliche Leben, wie finden wir da Beispiele

freier Hingabe an das Reich der Ideen! Zu allen Zeiten waren Blutzeugen des Glaubens, die freudig ihr Leben hingaben, da ihnen, dem Gebiete des ewig Göttlichen gegenüber, alle Lust und Pracht des irdischen Daseins verschwindend und verächtlich wurde. Alle Zeiten und die modernste auf's Neue in vermehrtem Maße führen uns Männer vor, welche Würden und Stellen opferten in der freien Hingabe an ihren unsichtbaren Quell der ewigen Wahrheit? Und jenem pomphaft überlieferten Tode des indischen Weisen gegenüber, wie rührend spricht sich aus die Hingabe an die Götter der Heimath in jener Schweizerklage: Zu Straßburg auf der Schanz', da fing mein Trauern an, das Alphorn hört ich klingen u. s. w.! Welche Thaten zumal geschahen in jüngstvergangenen Zeiten vom deutschen Volke im Dienste der Treue, der sittlichen Pflicht, im heiligen Kampfe für die unsichtbaren Güter der Ehre, der Freiheit und Wahrheit!

O sicher! in allen Zeiten und in allen Formen macht sich geltend, das Reich der Freiheit und der Ideen, das wurzelnd im Grunde der ewigen Gottheit den Menschen sich erheben läßt über die Noth der Gegenwart und über die ihn mit kleinlichen Fesseln umgebende Alltagswelt! Es macht sich geltend allüberall jenes unsichtbare Reich, das wurzelnd in der Gewißheit ewig unvergänglicher Geistesschönheit einen Schiller sogar in der armseligsten Kammer, unter der drückendsten Noth der Gegenwart sein Lied an die Freude hoffnungsvoll hinausjubeln macht!

Aber ich höre einwenden, daß in vielen solcher Beispiele, auch der eben genannten, dieser freie Aufschwung über die Gegenwart nur ein Schein wäre, oder wenigstens nur aus unfreier Empfindung, aus Aberglauben oder befangener Erkenntniß entspringe. Da wird es denn nicht unzweckmäßig sein, wenn wir jener Lehre gegenüber, daß das, was man im Glauben an die Wahrheit seines Gottes thue, geschehe in der Knechtschaft der Illusion und des Aberglaubens, zuerst untersuchen, ob nicht auch jene Freiheit der Natur, welche Humboldt so classisch preist,

ins Reich der Illusion gehört; ob nicht gerade die Natur es ist, welche der freien Sittlichkeit gegenüber als das Gebiet unfreier Nothwendigkeit dasteht, welche dem Menschen gegenüber als knechtende, unabänderlich zwingende Macht sich geltend macht.

„Auf den Bergen herrscht Freiheit!“ Wer rief sie nicht nach die begeisternden Worte des edlen Dichters! Und doch, wen erfüllten nicht die Schrecken der Berge, wenn er hinaufgestiegen zur Grenze des Schnees die lebenslosen, ewig starren Flächen des Firnschnees durchwandert oder gletschergefüllte Schluchten überschreitet, und plötzlich ein Unwetter losbricht, das die Aussicht raubt, die erst sonnig glänzende lichthelle Bahn in Nebel, Schneeflocken, Kieselregen hüllt, und nun zu der Gefahr des Verirrens, bei dem durch thauenden Wind lebendig gewordenen, in Risse sich klüftenden Boden, sich die Gefahr des Versinkens in rasch entstandene Spalten der Schnee- und Eisdecke gesellt. Gerne denke ich solcher Scenen am Monte Rosa, denn wohl fordert das unheimliche Wetter den trotzigen Muth des Menschen heraus; aber wie mußte ich denken der Worte: Auf den Bergen ist Freiheit! Ja, wohl ist Freiheit hier, die Freiheit entfesselter Elemente! Und wie sah ich ihn wieder, den Schrecken der Berge, beim steilen Abhange zum italischen Lande hinab! Da wo die Tournanche in Treppencascaden vom Matterhorn herabspringt, da bildet der Bach sofort ein herrlich romantisches Thal mit dem üppigsten Grün bedeckt, von steilen, steinigen, mit Alpenrosen bewachsenen Abhängen zu beiden Seiten stolz begrenzt; und gleich hier sind die ersten Ansiedlungen der Menschen! Aber diese Ansiedlungen, so behaglich idyllisch in der Mittagssonne auf dem Wiesengrunde zu schauen, so friedlich, so fern und entrückt dem unruhigen Treiben der Straßen des Handels, so still geborgen im Winkel der schützenden Bergriesen, wie zeigen sie rasch den idyllischen Frieden als Illusion, wie lehren sie rasch die Tücke der schützenden Bergriesen kennen! Wie zeigten sich uns die Spuren früherer Verwüstungen durch wildan-

wachsende Ueberfluthung des jetzt so fröhlich plätschernden Baches! Welche Felsmassen lagern da, fortgerissen von ihm in Zeiten entfesselter Wuth, oder herabgeschleudert von der Höhe der tückischen Berge durch den ewig sich ändernden Stand der Schnee- und Eisdecke und den stets nagenden Zahn der Verwitterung! Nun lagen sie da als Trümmer früherer Größe und als Zertrümmerer menschlichen Anbaues. Und nicht genug, daß hier der Mensch seine Ansiedlungen preisgegeben sieht, der freien fessellosen Bewegung steiniger und flüssiger Erdmassen, er muß sich noch wehren gegen thierische Kräfte, gegen das freie Reich der Mäuse und baut daher seine Heuspeicher auf gemauerte Pfosten, die er oben mit überragenden Steinen bedeckt, damit den freßlustigen Thieren die Möglichkeit genommen ist, in die auf Stelzen gestellten Hütten zu gelangen.

So sehen wir den Menschen hoch oben auf den Bergen in stetem Kampfe mit der freien Natur, in steter Knechtschaft gehalten von den fessellosen Elementen. Und hören die Schrecken der Natur im berglosen Flachlande auf? Da ist es der breit gewordene, still hinfließende Strom, der im entfesselteren Ueberströmen Schrecken ringsum verbreitet, Dämme zerbricht, die Werke des Menschen zerstört und die Güter bergenden Schiffe vom sicheren Anker zum Untergang treibt. Da ist es der Sturm, der ohne Bergesrücken zu finden, die seine Wuth zerbrechen und schwächen, fessellos tobt über das weite Flachland, in wildem Laufe seine Macht vergrößernd, ein Schrecken der Flur und dem menschlichen Anbau. Wind und Wetter, Regen und Dürre, Hagel und Fröste sehen wir kommen in freiem Gange und blind zerstören die Mühen der Menschen! Doch nimmer genug, daß Luft und Wasser, daß Feuersgluthen den Menschen ermahnen, wie er in Knechtschaft lebe, gebunden wäre an die Macht blind wirkender Naturkraft: die Erde selbst, der feste Boden seiner Füße wankt und schwankt und bebt und mahnt ihn daran, daß nichts Dauerndes steht in der irdischen Welt. Formen vergehen

und neue entstehen im ewigen Wirken der nimmer rastenden Wechselbeziehungen der Naturelemente; der Mensch aber ist mitten hinein gestellt in dies ewige Schwanken, er hält sich fest an dem scheinbar Starren und sucht zu bemeistern mit freierem Geist die bewegte Naturkraft, er zwingt zum Dienste das blinde Geschehen im Wechselgetriebe der Elemente.

Woher nun aber kommt es, daß der Mensch, der in diese Welt blindwirkender Gesetze, streng unabänderlichen Geschehens, der in solche und trotz aller Bewegung eiserner Starrheit gestellt sich findet, woher kommt es, daß er diese Welt der Nothwendigkeit ein Reich der Freiheit nennt, in das er so gerne entflieht aus des täglichen Lebens trivialem Einerlei? Woher es kommt? Weil diese Bilder fesselloser Wuth vorübergehende Ereignisse sind gegenüber dem frisch belebenden Spiele der Lüfte, dem friedlichen Strömen und Plätschern der Flüsse, der dauernden Ruhe in der Bewegung der Erde, dem scheinbaren Verharren der Bodengestaltung und der heiteren Lebensentfaltung in Flur und Auen. Weil ferner der Mensch, sich ergehend im „Freien", zurückläßt die Sorgen des täglichen Lebens, wo jeder Pfennig ihn mahnt, wie er unfrei dasteht der Fülle der Güter gegenüber; weil er entronnen ist im „Freien" den erregenden Schranken socialen Lebens, wo der Beste selbst, und der Beste am tiefsten, in seinem Fühlen und Denken, im Denken und Wollen, sich herausgeschritten sieht aus dem, was die Menschenverhältnisse ihm zu bieten vermögen; wo der Beste selbst sich gehemmt sieht in seinem Wirkenwollen durch abwehrende Schranken von oben, durch Schranken des Mißverstandes von unten; wo überdies Irrthum und Schlechtigkeit sich massenhaft vordrängen, so daß Schönheit und Adel menschlicher Sitte nur dem liebevoll Blickenden aus dem Gewirre entgegen leuchten. Es rührt dieses Gefühl des Friedens, welches uns überkommt beim Eintritt in das „Freie der Natur", her von der Ahnung oder der Gewißheit, daß wir hier gestellt sind in eine „Welt des Bestehens nach inneren, ewigen Gesetzen", während

das menschliche Leben in seiner Verwirklichung zur vollen Sittlichkeit und Schönheit an das Wirken der Menschen gebunden ist, und diese Menschen selbst ja erst die Wahrheit, wonach ihr Thun zu bestimmen ist, finden und erkennen müssen. Es flüchtet also der Mensch in diese Welt der Unfreiheit, des Bestehens und Geschehens nach starr gesetzter, unabänderlicher Nothwendigkeit, weil ihm die Freiheit menschlichen Lebens zu viel und unerträglich wurde; er will für einen Augenblick entrinnen dieser Welt voll Wirren und Trübniß, wo jeder Einzelne sich selbst erst die Wahrheit des Alls, das Gesetz des Daseins in Freiheit erringen soll, um diesem Gesetze, dieser seiner Naturbestimmung gemäß zu leben, und wo jeder Einzelne bei unvollkommener Erfassung oder auch freithätiger Verkehrung des Guten in's Schlechte nur Unvollkommenes erzeugt.

So sehen wir, wie diese Freiheit der Natur ein Schein ist, dem wir uns jedoch gerne froh beglückt hingeben, um die Unvollkommenheit menschlichen Daseins und die Unzulänglichkeit eigenen Könnens zu vergessen. Frei ergeht sich der Geist an dem ihn umgebenden Reichthum der Formen. „Die Phantasie", sagt Humboldt a. o. Stelle, „übt dann das freie Spiel ihrer Schöpfungen an dem, was von den Sinnen nicht vollständig erreicht werden kann; ihr Wirken nimmt eine andere Richtung bei jedem Wechsel in der Gemüthsstimmung des Beobachters. Getäuscht, glauben wir von der Außenwelt zu empfangen, was wir selbst in diese gelegt haben." Aber wenn wir selbst es nun sind, wenn unsre Phantasie es ist, wodurch diese Welt starrer Nothwendigkeit, unabänderlichen Geschehens zu einem Reiche der Freiheit wird, sollten da nicht auch vielleicht wir selbst es sein, welche das Reich der Gottheit zu einem Gebiete der Knechtschaft und des unfreien Denkens herabsetzen? Sollte nicht menschlicher Engsinn es sein, welcher verlangt, dieser allmächtige Urquell unendlicher Fülle des Daseins sei in der engen Schranke einseitiger Wortformulirung aufzufassen, und nur in dieser einen,

vereinseitigten Form sei die Allheit seines Wesens begriffen zu achten? Wahrlich es ist so!

Wenn wir hinausschauen ins Leben der Völker, wie finden wir da diese Freiheit der Auffassung verwirklicht! Von rohem Holze als häßlichstem Fetisch zum behauenen Marmor als herrlichstem Zeus, von dem ins Allgemeine des umfassenden Himmels sich verlierenden chinesischen Urgeiste zu dem in persönlichster Selbsterfassung sich offenbarenden Gott der Bibel: welche Freiheit, welche Mannigfaltigkeit in der Gestaltung Gottes, welche unendliche Freiheit im Versuchen, das Wesen der Gottheit begrifflich zu erfassen! Gewiß, wenn schon die Natur ein Reich der Freiheit ist, eine Welt, an der sich die freie Production der Phantasie übt, so ist noch mehr, wenn wir mit liebevollem Auge die Mythologie der Völker, ihre Göttersagen, ihre Glaubenslehren betrachten, Gott selbst ein Reich phantasievoller Freiheit. Aber wird uns da nicht grade der Einwand: Was ist es deshalb mit der Gottheit, wenn der Eine sie als sinnlich zerbrechlichen Fetisch, der andre sie als unpersönlichen Himmel, der dritte sie als undenkbares, unsichtbares, dreipersönliches Wesen erfaßt? Müssen wir da nicht ähnlich wie Humboldt reden: „Getäuscht, glauben wir von der Gottheit zu empfangen, was wir selbst in diese gelegt haben"?

Fürwahr, wir müssen in gewisser Beziehung diesen Einwand als berechtigt annehmen. Ja, wir wünschten sogar seine Berechtigung allseitiger erkannt und klarer erfaßt, man würde von mancher Seite her mit freierer Lust zu den Fragen über das Wesen Gottes sich herangezogen fühlen, obgleich nicht zu läugnen ist, daß von anderer Seite her, wo man mit der allgemeinen Anerkennung dieser menschlich freien Erfassung Gottes die Herrschaft seit lange bestehender Formeln gefährdet sieht, ihr mit Schroffheit entgegentreten wird. Gerade hierin aber, daß der menschliche Geist, im Einzelnen wie im Ganzen der Menschheit, ein sich entwickelnder, ein die Wahrheit erst sich er=

ringender ist, liegt das Geheimniß oder, wenn man will, die Erklärung, warum der Eine Gott unter so vielerlei Formen erfaßt und verehrt wird. Da müssen natürlich, je nach dem Stande der Entwicklung, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man die Eigenschaften Gottes betrachtet, je nach der Seite, von der aus man das Wesen Gottes untersucht, auch die Ideen über Gott, auch die Formen seiner Verehrung verschieden sein; aber sicher müssen sie bei geistig voranschreitenden Völkern im Laufe der Zeit stets höhere und reichere Formen erhalten.

Kein Naturforscher würde den Schluß gelten lassen: Weil die Naturauffassung stets eine verschiedene ist, der Idiot vielleicht gar keine hat und der Botokude eine andre als die modernen Naturwissenschaftler, deshalb ist die ganze Natur nur Schein, und es ist trostlos, sich mit ihr zu plagen und Wahrheit über sie finden zu wollen. Kein Naturforscher würde solchen Schluß gelten lassen; aber doch gilt es als ein Zeichen, daß man auf der Höhe der Aufklärung und Bildung steht, wenn man aus solchen inductiven Thatsachen der Verschiedenheit der Gottesverehrung und des Nichtwissens von Gott bei Idioten und Mißgeburten schließt, daß kein Gott sei, daß ein Gott eine menschliche Erfindung, ein Erzeugniß des Unverstandes, des Aberglaubens und der schwächlichen Furcht sei. Als ob die Verschiedenheit des Gottesbegriffes nicht die gleiche Ursache habe, wie die Verschiedenheit des Naturbegriffes; und diese Ursache ist eben begründet in dem Wesen, in der Bestimmung des Menschen, der überall die Wahrheit des zu Begreifenden sich selbst erst erringen, selbst erst verwirklichen muß.

Ueberall zeigte die neuere Naturwissenschaft, daß Nichts in der Welt ein von Anfang an Fertiges, Abgeschlossenes ist; überall lehrte sie und zeigte sie Werden, Entfaltung, Entwicklung, und das Verdienst Darwin's ist es grade, daß er diese Lehre einheitlicher Naturbetrachtung, die namentlich in der neueren Philosophie durch Schelling und Hegel ihre Anerkennung gefun-

den hatte, auch den Kreisen der Naturforschung, auch „dem gesunden Menschenverstande" zum Bewußtsein brachte. Aber die Folgerung oder die Erkenntniß, daß hiernach auch der Geist des Menschen nichts Abgeschlossenes ist, daß er kein Ding ist, welches seinen Inhalt vollendet in sich trägt, und daß er also auch keinen mit seiner Geburt schon fertigen Gottesbegriff in sich haben kann, diese Erkenntniß scheinen die Naturwissenschaftler noch fern von sich halten zu wollen, und zwar nur damit sie bei der Verwerfung des „Gottesbegriffes" nicht nöthig haben, ihren „Naturbegriff" zu erklären, und damit sie nicht gestehen müssen, daß auch ihre Erfassung jener ersten Ursache alles Bestehenden unter dem „Begriff der Materie" ein Versuch sei, den Wesensgrund des Alls zu fassen. Ein Versuch, der überdies da, wo man sich einfach mit dem Aufstellen der Materie begnügt, mit der Behauptung, ihr Wesen sei unbegreiflich, geheimnißvoll und unerklärlich, grade soviel Werth hat als der Versuch des Wilden, im geheimnißvollen Fetisch die Anwesenheit des Urgrundes zu verehren.

Freilich weiß der Materialismus seine Behauptung, daß die Gottesidee ein wissenschaftlich werthloses menschliches Phantasieproduct sei, so autoritätsverachtend er grade in theologischer Hinsicht ist, trefflich durch Autoritäten zu stützen in seiner beliebten Methode, zusammenhangslose, Sinn entstellte Sätze aus Autoren herauszureißen. So führt Büchner in seinem „Kraft und Stoff" keinen geringeren Gewährsmann an, als Luther. Denn sein Capitel „Die Gottesidee" leitet er ein durch ein Motto, das er „Luther" unterschreibt und welches heißt: „Gott ist eine leere Tafel, auf der Nichts weiter steht, als was Du selbst darauf geschrieben." Schwerlich würde Luther sehr erfreut sein, wenn er sich citirt fände in einer Schrift, welche beweisen will, daß eine Gottesidee ein werthlos Ding sei; und gewiß auch steht der wissenschaftliche Werth solchen Citates nicht fern von jener windmachenden Charlatanerie, mit der wir einen

andren Autor, bei Gelegenheit der popularisirenden Begründung, daß die Materie ewig sei und keines schaffenden Gottes bedürfe, citiren sahen: „Die Materie ist ewig. Bibel.“ Und Büchner selbst schreibt in seinem Buch beim Capitel: „Schöpfungs-Perioden der Erde“, als Motto: „Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt, die Erde aber bleibt ewig. Bibel.“

Luther's Citat soll uns aber zum Fortgang dienen. In der That ist es richtig, daß Gott nur eine leere Tafel ist, auf der nur steht, was der Mensch darauf schrieb. Aber diese s. g. leere Tafel, von der Luther bildlich spricht, ist doch wenigstens als „Tafel“ ein existirendes Ding, ein seiendes Etwas, von dem Luther nimmer zugegeben hätte, was Büchner und Anhänger behaupten, daß es überhaupt nur „existire für den, der daran glaube“ (Büchner, Kraft und Stoff. III. Aufl. S. XLVIII), daß es ein bloßes Phantasieproduct wäre. Natürlich aber kann auf diesem existirenden Ding, dieser leeren Tafel, nur das stehen, was der Mensch darauf schrieb, denn wäre es nichts Menschliches, so könnte der Mensch es nicht geschrieben haben; und diese Schrift wieder, sie wäre gar nicht menschlich, wenn sie nicht den Stempel trüge jedesmaligen Bildungszustandes des Schreibenden. Ja, Gott selbst, wäre er ein in bestimmtester Aeußerlichkeit und bestimmtesten Worten sich offenbarender, könnte sich dem kindlichen Geiste nur unter kindlich verständlichen Formen offenbaren und müßte den reiferen Mann in anderer Form zum Glauben erwecken. Deshalb ist es auch ganz richtig, was Büchner (a. a. O. S. 225) sagt: „Daher spiegeln sich denn auch in den religiösen Vorstellungen aller Völker die jedesmaligen Zustände, Wünsche, Hoffnungen, ja die geistigen Bildungsstufen und besonderen geistigen Richtungen eines jeden Volkes jedesmal auf's Treueste und Characteristischste ab, und wir sind gewohnt aus dem Götterdienste eines Volkes auf seine geistige Individualität und den Grad seiner Bildung zu schließen.“ In der That, es wäre ein Wunder, wenn es anders wäre und

wenn also nicht stattfände, was der autoritätsfrohe Büchner (a. a. O. S. 224) von Ludwig Feuerbach citirt: „Alle Vorstellungen von Gott und göttlichen Wesen sind nur Anthropomorphismen, d. h. Erzeugnisse menschlicher Phantasie und menschlicher Anschauungsweise, gebildet nach dem Muster der eigenen menschlichen Individualität; sie sind also Selstidealisirungen, Vorstellungen, abstrahirt vom eigenen Selbst."

Ein Wunder wäre es, wenn es anders wäre; und seit Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft die Grenzen menschlicher Erkenntniß zu stecken versuchte, sollte wenigstens darüber kein Verwundern mehr sein, daß der Mensch nur das von sich aussagen kann, was in seinem Wesen begründet ist, und daß die Art der Aussage nur in den Formen menschlicher Anschauung geschehen kann. Nichts aber zeigt vielleicht diese Thatsache der Selbstidealisirung beim Gottesbegriffe klarer, als wenn wir jenem Citate Luther's gegenüber das Wort eines Mannes anführen, der durch Ausführung desselben Ausspruches lebhaft Anregung gab in der Erkenntniß der Seele. Es ist der Engländer Locke, der da aussprach: „Des Menschen Seele ist eine leere Tafel, auf der nichts steht, als was die Sinne darauf schrieben." Wir sehen den Parallelismus der Glieder. „Gott ist eine leere Tafel von Menschen beschrieben"; und: „Die Seele ist eine leere Tafel von den Sinnen beschrieben." Dort die Anerkenntniß, daß der erkannte Inhalt Gottes, der Begriff unter dem er erfaßt wird, die That des Menschen ist; hier die Erkenntniß, daß des Menschen Seele ihren Inhalt nur durch die Auffassung der Natur, nur durch ihren steten Verkehr mit der Außenwelt gewinne und verwirkliche.

Es ist uns fremd, in welchem Zusammenhang Luther obige Formel aussprach, aber wir denken nicht fehl zu gehen, wenn wir annehmen, daß er, der ernst und schwer nach Wahrheit ringende Mann, der alles Denken zugleich in lebenvollste That umschlagen ließ, jene Worte sprach gegenüber einer denk-

trägen Masse, welche alle Wahrheit gedankenlos hinnimmt, die das, was ihr von menschlicher Autorität herrisch verkündet wird, mit Hintansetzung des Gewissens als vollendete, als unfehlbare Wahrheit gedankenlos achtet und ehrt. Wie war hiergegen das Leben des gotterfüllten Mannes ein ewig Arbeiten, ein stetig Mühen und Ringen mit dieser „leeren Tafel", um sie mit gewissensstrenger Ueberzeugung nach ihrer wahren Form zu erkennen und zu beschreiben!

Die Formel Locke's ward durch einen ähnlichen Kampf hervorgerufen; sie ward hervorgerufen im Hinblick auf eine Parthei, deren Lehre im Grunde alle freie Forschung unnöthig machte, die den Menschen eigentlich zum unselbstständigsten Wesen herabsetzte, indem sie aussprach: „Alle Ideen sind angeboren; alle Wahrheitsfülle ist dem Menschen durch Gott, der ihn in's Leben rief, von Haus aus mitgegeben." Diesen „angebornen Ideen" gegenüber war es eine Nothwendigkeit, war es eine Fortschrittsthat, hinzuweisen auf die unendliche Mannigfaltigkeit menschlicher Sitten, Gebräuche und Glaubenslehren, um zu zeigen, daß keine Wahrheit, kein inhaltsvoller Begriff etwas den Menschen fertig zum Leben mitgegebenes ist. Bis hierher geht das Recht, geht der Ruhm des Engländers; aber beide hören auf an den Folgerungen, die er aus seiner Formel zog. Seine Folgerungen sind dieselben, die wir zur Griechenzeit von den Sophisten aufgestellt sehen: „Der Mensch ist das Maß der Dinge und dieses Maß ist nach der Verschiedenheit der sinnlich wechselnden Erscheinungswelt ein stets verschiedenes, ein stündlich wechselndes, kein ewig gültiges, kein allgemein nothwendiges." Locke's Folgerungen leben fort in der nur die Sinnenwelt anerkennenden sensualistischen Lehre des Materialismus: „Es giebt keine allgemein nothwendige Wahrheit im Leben des Geistes, es giebt kein ewiges, gottgewolltes Gesetz der Sitte, vielmehr sind alle Ansichten über Recht und Unrecht, über Gottesglauben und Sittenlehre vielerlei wie die Nationen, wech-

selnd wie der Eindruck der Sinne, abhängig von Temperatur und Klima, von Sonne und Regen, Sommer und Winter, Jugend und Alter, von Gewohnheit und conventioneller Ceremonie."

In früheren Vorträgen führten wir bereits an, wie dieser von den Franzosen rasch ergriffenen, lebendig weiter gebildeten, practisch verwirklichten Lehre des Engländers gegenüber der Deutsche auftrat und in diesem fluthenden Gewoge willkürlich auseinander gehender individueller Ansichten festen Anker schlug. Kant war es, der jener eine gedankenlose Unthätigkeit erzeugenden Lehre von der angebornen Idee, und dieser in haltlose Zerfahrenheit sich verlierenden Lehre einer nur von der wechselnden Außenwelt beschriebenen Seele gegenüber, nachwies, daß des Menschen Seele in der That eine Kraft der Wahrheit habe. Einen zweiten Copernikus nannte er sich. Nicht die Sonne dreht sich um die Erde, wie es scheint, lehrte jener; und ähnlich sagte Kant: Nicht die Seele richtet sich nach der Außenwelt und läßt sich widerstandslos vollschreiben wie ein geduldig Papier; nein! dieses Papier ist widerstandleistend, es ist selbst thatkräftig und läßt nur das auf sich schreiben, was es will und was seiner Natur, seinem Wesen nach möglich ist. Daher die Lehre Kant's: „Nicht die Seele richtet sich nach der Außenwelt, sondern die Außenwelt richtet sich nach der Seele; und wir sehen und erkennen die Welt nur, wie es dem Wesen, wie es der Natur der menschlichen Seele gemäß ist, wie es die der Seele wesentlichen Formen der Anschauung möglich lassen. Daraus folgt aber auch, daß die Forderungen von Recht und Unrecht, von Glauben an Gott, von Freiheit, Sittlichkeit nichts willkürlich Bestimmtes, nichts dem Conventionellen und Gewohnheitsgemäßen anheim Fallendes sind, sondern sie haben nothwendige Allgemeingültigkeit und diese ist begründet in den dem Wesen der Seele zukommenden und somit allgemein gültigen Formen der practischen Vernunft."

So hatte der Deutsche mit selten strenger Gedankentiefe Anker geworfen in der schwanken Veränderlichkeit täuschender Sinnenwelt; er hatte jener gedankenlosen Ueberthätigkeit gegenüber, die nicht genug Einzelnheiten der Welt in sich aufnehmen kann, gezeigt, wie diese Anhäufung von Einzelnheiten nicht genüge, da der Mensch die Kraft habe, die Vielheit der Dinge zu gedankentiefer Einheit zu verknüpfen; er hatte gegenüber jener gedankenlosen Unthätigkeit, die in der Annahme angeborner Ideen sich begnügt mit einem von einer Autorität ihr entgegengebrachten Gedankeninhalt, gezeigt, daß die Seele eine Selbstkraft sei, die, gebunden an die Grenzen ihres Vermögens ihren Inhalt an Ideen und Begriffen selbst erwerben müsse, gemäß der Formen ihrer Auffassung, gemäß dem Wesen ihrer eigenen Natur. Aber beschäftigt mit diesem Kriticismus seitheriger Lehren über die Art der Weltauffassung, da ging Kant nicht dazu über, die Natur und das Wesen der Seele selbst mit gleicher Schärfe zu untersuchen. Wohl zeigte er, daß sie ihren Inhalt selbst erwerben müsse, aber trotzdem ließ er die Seele als ein fertiges, in gewisser Hinsicht beschränktes Ding bestehen, das zwar durch die Aufnahme des Inhalts erfüllt und bereichert wird, aber doch für sich weder Vortheil dabei, noch Macht darüber gewinnt. Er ging nicht dazu über, die Seele als ein diesen Inhalt erfassendes, durch ihn sich bereicherndes, mit ihm wachsendes, werdendes Wesen zu erfassen; als ein Wesen, das durch diesen neuen Besitz die Möglichkeit gewinnt, voller und tiefer die Welt zu erfassen und in höherer, edlerer Form sein Leben zu bethätigen. Erst der Folgezeit gelang es, angeregt wohl durch die überall Werden und Entwicklung nachweisende Naturwissenschaft, sich klar zu machen, daß auch die Seele kein fertiges Ding sei, sondern ein werdendes, sich entwickelndes, ein im Kampf mit der Außenwelt seine Vollkommenheit erringendes, ein die Fülle seiner Anlage selbst zur Entfaltung bringendes und somit sich selbst verwirklichendes Wesen.

Mit dieser Erkenntniß, daß die Seele ein in und durch den erworbenen Inhalt sich bereicherndes Wesen sei, mußte aber auch die Erkenntniß kommen, daß auch die Ideen und Begriffe nichts fertiges, von der menschlichen Bestimmung der Vorzeit abgeschlossenes sein können, daß sie vielmehr selbst ihre Entwicklung haben müssen, weil abhängig nicht allein von der geistigen Stufe des einzelnen Menschen, sondern abhängig auch von der Bildungsstufe des Volksgeistes, ja des Menschheitsgeistes, in dem der Einzelne lebt. Auch die Gottesidee muß daher im Menschheitsleben ihre Entwicklung, ihre verschiedenen Formen der Gestaltung haben. Hier nun ist es wo sich bei Kant die Unvollkommenheit seines Begriffes der Seele geltend macht, wo er durch sie zu einer Inconsequenz verleitet wird. Weil er die Seele als ein fertiges Ding ansah, meinte er, sie müßte auch überall die fertige Gottesidee in sich haben; da aber thatsächlich eine Vielheit von Gottesideen unter den Menschen ist, so sagte er, der endliche Mensch sei überhaupt nicht fähig den unendlichen Gott zu begreifen; der Mensch könne in diesem Gebiete nichts mit der Vernunft, sondern alles nur mit dem Glauben erfassen. Also er, der da zeigte, daß der Mensch eine Kraft der Wahrheit habe, eine Kraft, durch welche er aus den gegebenen sinnlichen Einzelnheiten die sinnlich nicht wahrnehmbare verbindende Einheit geistig erkennen könne, also er, der da zeigte, daß der Mensch die Kraft habe Unsinnliches und somit Unendliches, die Einheit des Vielen, geistig zu erkennen: er wollte nicht zugeben, daß der Mensch die Einheit aller Einzelnheiten, den einigen Urgrund des Alls erkennen könne, weil er unendlich, weil er unsinnlich sei.

Wir sehen hiermit, besonders lehrreich bei Kant, wie der jeweilige Begriff der Seele beeinflußt den jeweiligen Begriff Gottes. Wir dürfen uns aber deshalb auch nicht wundern, wenn der nur an Einzelnheiten klebende „gesunde Menschenverstand" behauptet, eines Gottes zur Weltauffassung nicht zu be-

dürfen; denn „der gesunde Verstand“ ist ja nicht die Stufe einer die Einzelnheiten zur Einheit verbindenden „gesunden Vernunft“. Wir sehen aber auch in diesem Zusammengehen von Seelenerkenntniß und Gotteserkenntniß einen neuen Beweis für die Wahrheit der Worte Feuerbach's und Büchner's: alle Gottesidee ist anthropomorphisch. Sie muß es sein, wenn der Mensch das Ebenbild Gottes ist, sie muß es sein, weil das Wesen des Menschen in seiner geistigen Kraft besteht und weil der Mensch nicht umhin kann, das Wesen des Urgrundes vom All anders als in dieser geistigen Form zu denken.

Ehe wir dazu übergehen, die Formen, unter denen man sich die Gottheit dachte, zu betrachten, sollte es da nicht nöthig sein erst zu zeigen, daß überhaupt ein Gott ist? Sollten wir uns nicht erst mit den Beweisen für das Dasein Gottes abmühen? Wir glauben es nicht. Ist doch ihr Ruhm seit Kant mit Recht stark geschwunden und es wird ja in ihnen doch eigentlich nur, wie in den mathematischen Beweisen, das als daseiend bewiesen, was man im Lehrsatz stillschweigend voraussetzte. Ja jener s. g. ontologische Beweis, daß ein vollkommenstes Wesen, also ein Gott, existiren müsse, weil dies Wesen ohne Existenz nicht vollkommen wäre, er zeigt sofort unsre Denk-Selbständigkeit der thatsächlichen Welt gegenüber. Das Denken einer Sache ist noch nicht das wirkliche Dasein derselben. Die Feen und Kobolde denken wir uns als vollkommenere Wesen als wir sind, und Viele erwarten Hilfe von ihnen, aber deshalb haben sie doch keine Existenz; und die vollkommeneren Menschheitszustände erhalten ihre Existenz erst in der Zukunft. Wenn dann der teleologische Beweis aus der Zweckmäßigkeit der Welt eine zweckmäßig schaffende Kraft folgerte, so hatten die Gegner aller Zeiten das Recht, das sie auch gründlich mit billigem Spott übten, aus den Thatsachen zweckloser Mißgeburten und unvollkommener Lebensverhältnisse auf das Dasein einer zwecklos wirkenden Kraft zu schließen. Und was den kosmologischen Beweis betrifft,

wonach die bestimmte Aufeinanderfolge von Welterscheinungen, die Ordnung von Ursache und Wirkung, eine ordnende Weltursache, einen Weltschöpfer beweise, so stand ihm zu allen Zeiten mit Recht die Behauptung gegenüber, daß diese Verkettung von Ursache und Wirkung keineswegs einen außerweltlichen Gott begründe, sondern daß sie verbleiben könne in einem auf ewige Naturnothwendigkeit gegründeten inneren Zusammenhang, in einem innerweltlichen Bestehen.

Wenn aber also auch diese Beweise keinen solchen Werth haben, als ob dadurch die Existenz von Etwas bewiesen werde, dessen Existenz man nicht schon von anderweitig hergenommen hat, so dienen sie doch dazu das Wesen und die Form dieses thatsächlich Existirenden näher anzugeben und zu bestimmen. Wir nun, die wir von der Thatsache unserer Existenz ausgehen, die wir von der Thatsache der Erfahrung und Empfindung übergehen zu der Thatsache einer unsrem Ich entgegenstehenden Welt, wir schließen, verbleibend in dieser Welt der Thatsachen, nun weiter und sagen: da wir in dieser Welt nichts sehen, weder uns selbst, noch etwas außer uns, das durch sich selbst geworden ist, da wir vielmehr sehen, daß Alles etwas Anderes und Höheres vor sich hat, das sein Grund ist, wir suchen weiter zu gehen bis zu dem letzten Grunde des Seins, dem Urquell des Alls und nennen ihn Gott. Wenn es nun nichts gewisseres giebt, als dies, daß es einen solchen letzten, alles vereinenden Urgrund giebt, so ist dadurch auch nichts gewisser, als daß Gott ist, aber freilich, wie dieser Gott beschaffen sei, das ist die Frage; und wenn der Materialismus diesen letzten Urgrund Materie nennt, so ist er der Frage nach der Beschaffenheit dieses seines, Materie genannten, Gottes nicht enthoben. (Vergl. Fock, das Wesen Gottes und der Welt. I. 150.)

Indem wir nun näher betrachten wollen, welche Beschaffenheit man diesem letzten Urgrunde zuertheilte, weisen wir nochmals zurück auf Vortr. 1 u. 2 in Bd. II, wo wir den Begriff

und das Wesen der naturwissenschaftlichen Materie darzustellen suchten; denn wenn, von der Seite der letzten Ursache her betrachtet, Gott und Materie dasselbe leisten sollen, so ist nothwendig darauf aufmerksam zu machen, wie die Materie, als bloßes Princip des sinnlich Wahrnehmbaren, im Laufe der Zeit als stets ungenügender erkannt wurde die Fülle des Daseins, das Mögliche zu verwirklichen. Im Alterthum freilich hatte, wie wir sahen, der Begriff der Materie noch eine größere Weite und poetische Gestaltbarkeit, und er hat dies noch bei Philologen, Theologen und Medicinern der Neuzeit; danach läßt sich Alles aus der Materie machen, sie läßt sich dehnen, wohin man will.

Seit Galilei, Newton, seit dem Chemiker Boyle aber ward das Gebiet der Materie mehr und mehr geklärt und festbestimmt, damit aber auch beschränkt, so daß wir diese Materie wohl eine unendlich formenreiche unorganische Welt aus ihren Bausteinen aufbauen sehen, aber diese relativ verschiedenen Elemente, in fest bestimmte, mit unveränderlichen Gewichtsverhältnissen Zugkraft übende, Kraftsitze oder Atome zerfällt, und gebunden an das Gesetz der Trägheit (oder der Beharrung, der Identität, des Sichselbstgleichbleibens), unfähig also von selbst einen Zustand zu verlassen, um in einen andern überzugehen: diese Elemente haben wir als unfähig anerkennen müssen, aus dem Verwirklichen der unorganischen Welt von selbst herauszuschreiten zu dem Aufbau der organischen und der beseelten Lebewelt. In den einzelnen chemisch-physikalisch bestimmten Kraftsitzen steckt nichts, was einer Seelenstimmung, einem Selbstbewußtsein entspricht; wenn wir nun aber solche Zustände thatsächlich in der Welt vorhanden sehen, so ist klar, daß diese in chemisch-physikalischer Thätigkeit sich erschöpfende Welt nicht genügt, die Fülle des Daseins zu begründen; denn aus Nichts wird Nichts.

Wir müssen deshalb den Urgrund in anderer Weise fassen; so daß er selbst als eine die Fülle des Daseins in sich enthaltende Kraft erscheint. Schon Aristoteles und neuerdings Kant

zeigten, wie nur aus einer Wirklichkeit ein Mögliches entstehen könne; wäre daher in der Urkraft nicht schon Geist, Gemüth enthalten, so könnte sie auch nimmer möglich sein bei den Einzelgestalten der Welt. Dadurch ergiebt sich die Nothwendigkeit, den Urquell selbst als ein geistiges Wesen zu fassen und seit Menschengeschichte ist, sehen wir die Versuche dazu. Die Widersprüche, in welche bei solchem Versuche der unvollkommene, zur Fülle der Wahrheit erst sich entwickelnde Menschengeist gerieth, veranlaßten zu allen Zeiten die Gegenversuche des Materialismus, aus einem nicht-geistigen Wesen die Welt entstehen zu lassen. Wir erinnern aber hierbei daran, wie auch solcher Materialismus im Grunde Anthropomorphismus ist, denn er weiß von seinem Gott nur das Gegentheil von dem, was ein menschenähnliches geistiges Wesen, auszusagen; er ist also nur durch ein Gleichniß des Menschen gewonnen. Wir wiesen ferner schon darauf hin, wie gerade der moderne Materialismus, der sich so stolz als Quintessenz der Naturwissenschaft hinstellt, es ist, welcher die wissenschaftliche Beschränkung der Materie nicht anerkennt, wie er Poesie mit ihr treibt und sie macht zu dem was er will. Auf Grund dieser Poesie gilt ihm das Geheimniß eines unsichtbar waltenden Gottes als ein Alt-Weiber-Furcht-product, aber als Weisheit des gesunden Verstandes gilt es ihm, zu reden von den seit Ewigkeit in Nothwendigkeit mit geheimnißvollen chemisch-physikalischen Kräften wirkenden Atomstoffen. Als ob ein geheimnißvolles Atom, von dem, weil es seit Ewigkeit wirkt, man nicht weiß, wie es entstand, begreiflicher wäre, als ein ebenso geheimnißvoller Gott! Es mag dies so sein für den an Einzelnheiten haftenden gesunden Verstand; aber die, die Einzelnheiten zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden strebende, gesunde Vernunft geht bei dem Ungenügen des Atoms gern den Versuchen der reicheren Gottesidee nach.

Bei dem Betrachten dieser Versuche müssen wir das Erwähnte festhalten, daß der menschliche Geist es ist, der seine

eigene Erkenntniß und die Erkenntniß Gottes sich selbst hervorbringt. Naturgemäß muß daher je nach der Stufe der Entwicklung, sowohl die Idee über das Wesen des Menschen, wie die über das Wesen Gottes eine verschiedene sein. Bei der Freiheit aber in der Entwicklung geistig persönlicher Wesen ist es nicht nöthig, daß wir allenthalben denselben Entwicklungsgang finden. Wir sehen die einen Völker vorangeschritten, andere stehen geblieben; wir sehen aber auch nicht überall gleiche Anfänge, obgleich gerade hierüber sich das Wenigste sagen läßt, denn das, was uns als Anfänge geschichtlicher Zeit vorliegt, das zeigt sich immer mehr als Stufe einer schon vorausgegangenen Weltanschauung. Diese Vorhalle aber entzog sich bis jetzt der Enthüllung.

Der unentwickeltste Zustand der Gottesidee ist wohl der des Fetischismus. Ein Zustand, den wir bei allen Völkern in geschichtlicher Zeit vorhanden sehen; der bei den s. g. wilden Völkern in Africa, America u. s. w. noch heute zu finden ist, der aber auch nicht eigentlich ein specifisches Kennzeichen uncivilisirter Völker ist, da die Grenzen, wo er aufhört, sich schwer finden lassen. Wenn z. B. ein Hauptkennzeichen des Fetischismus dieses ist, daß man das angenommene Götterbild je nach Laune bei Seite wirft und ein neues an die Stelle setzt, so könnte man die ganze hochcivilisirte Zeit des altrömischen Kaiserreiches ein Zeitalter des Fetischismus nennen; denn in jener Zeit, wo man das Ungenügen der von den Vätern überkommenenen Götterformen erkannt hatte, suchte man stets neue und wieder neue an die Stelle der als unbrauchbar getadelten Bilder zu setzen. Es ist dies die Zeit der s. g. Götterfluth. Das Christenthum setzte endlich diesem unruhigen Suchen und Wogen einen Damm der Ruhe und dauernden Einheit entgegen.

Aber auch in dem Christenthum ist der Fetischismus nicht allseitig ausgeschlossen; denn das Wissen des Heils ist erst der Anfang zur That und erst muß die Wahrheit ein Vollbesitz des Geistes geworden sein, ehe sich das Leben hiernach verwirk-

lichen und entfalten kann. Wo das Christenthum nur äußerlich gewußt und nicht innerlich vertieft dem Geiste gleichsam zu Fleisch und Blut geworden ist, da sehen wir oft Erscheinungen, die dem Fetischismus angehören; so z. B. jene Erscheinung, wo man vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht, wir meinen: vor lauter Heiligen keinen Gott; auch da geschieht es oft, daß der eine Heilige, wie ein Fetisch, als unbrauchbar durch einen andern ersetzt wird.

Sengler (Idee Gottes II. S. 73) sagt: „Das Kind und der Mensch in seiner niedrigsten Entwicklungsstufe ist in der ersten Zeit seines Lebens an die einzelnen Objecte, die gerade in seinen engen Gesichtskreis fallen, gefesselt und verlangt das erste Beste und wirft das Erlangte eben so schnell wieder weg. Es faßt sich selbst noch blos als sinnlich Einzelnes, außer den anderen Einzelwesen seiner Gattung und der Natur, ohne alle nähere Beziehung und ohne Zusammenhang. In dieser Singularität oder Vereinzelung betrachtet es alle Dinge. Da es sich noch nicht als Subject der Außenwelt gegenüber erfaßt hat und keine allgemeinen Vorstellungen, sondern nur Einzelvorstellungen hat, ist es auch noch ganz von der unmittelbaren, sinnlichen Gegenwart der Objecte abhängig und bestimmt. Es faßt das Einzelne als Einzelnes nicht als Allgemeines; das Wissen, Wollen, Wirken hat noch keinen festen Halt und keine bestimmte Richtung, sondern ist haltlos den momentanen Empfindungen und der gesetzlosen Willkür preisgegeben. Auf dieser Stufe der Bildung stehen die Individuen und Völker im Fetischismus (Fetisch aus dem portugisischen Fatisaria-Zauberkraft, dann Idol, Götze). Es liegt aber auch bei diesem Götzendienst die Vorstellung eines Allgemeinen, über die Einzelnheit des göttlich verehrten Naturobjectes hinausgehenden Wesens zu Grunde."

Ich führte gern die Worte des theologischen Fachmannes an, da durch sie die Behauptung, daß im Fetischismus sich ein kindliches Thun abspiegele, in den Augen Vieler wohl größere Stütze findet, als wenn der Nichtfachmann vom natur-

wissenschaftlich inductiven Boden aus es behauptet. Daß diese kindliche Form der Verehrung leicht als eine kindische auftreten kann ist klar, eben weil die Vorstellung des über das verehrte Einzelding hinausgehenden allgemeinen Wesens noch kaum zum Bewußtsein kommt. Bequem und leicht ist es daher zu spotten, wie **Büchner** (a. a. O. S. 221): „Es entspricht keineswegs dem Begriffe einer Gottesidee, wenn wir die Menschen solchen Thieren eine besondere Verehrung erweisen sehen, welche ihnen erfahrungsmäßig Nutzen oder Schaden bringen; wenn der Aegypter die Kuh, oder das Krokodil, wenn der Indianer die Klapperschlange anbetet u. s. w. Den Negern auf Guinea ist ein Stein, ein Klotz, ein Baum, ein Fluß, ein Alligator, ein Bündel Lumpen, eine Schlange göttliches Idol. Es drückt sich in solcher Verehrung nicht die Idee an ein über Natur und Menschen herrschendes allmächtiges allweises Wesen, welches die Weltregierung leitet, aus, sondern nur eine blinde Angst vor Naturmächten, welche den ungebildeten Menschen furchtbar und überirdisch scheinen, weil er nicht im Stande ist, den inneren natürlichen Zusammenhang der Dinge zu erkennen. Wäre wirklich die Idee eines persönlichen höchsten Wesens der menschlichen Natur durch überirdische Weisheit und in unverwischbarer Weise eingeprägt worden, so könnte es nicht möglich sein, daß dieser Begriff in so unklarer, unvollkommener, roher, unnatürlicher Weise, wie in diesen Thierreligionen, zu tage träte. Das Thier ist seinem ganzen Wesen nach, dem Menschen unter-, nicht übergeordnet, und ein Gott in Gestalt eines Thieres ist kein Gott, sondern eine Fratze“.

Diese Worte **Büchner's** sprechen nur aus, was der s. g. gesunde Menschenverstand in seiner Aufklärungsseligkeit so oft zu Markte bringt. Man will mit all diesem Raisonnement zeigen, wie **Büchner** fortfährt, daß „all diese Begriffe über Gott nicht durch überirdische Weisheit und in unverwischbarer Gestalt eingeprägt wurden. Sie sind anerzogen, aus eigenem oder anderer Nachdenken hervorgegangen, **geschlossen**, nicht angeboren.“

Gewiß, wenn dies Raisonnement weiter nichts beweisen sollte, so wäre es nur zu loben, da es eben einem engsinnigen Orthodoxismus und Ultramontanismus gegenüber zeigt, daß die Gottesidee nichts fertig Angebornes und nichts durch äußere Autorität Offenbartes, nichts durch göttliche Weisheit fertig Eingeprägtes ist, sondern ein Erzeugniß menschlicher Geistesthat.

Eigentlich freilich ist dies Raisonnement überflüssig oder wenigstens veraltet, da Kant mit seiner Kritik dasselbe und viel schärfer bewies. Wenn aber nun auch Kant und der Materialismus, hierin übereinstimmen und wenn beide auch noch darin zusammengehen, daß sie die Seele als ein fertiges Ding ansehen, das deshalb auch fertige Ideen haben müsse, so gehen doch ihre Folgerungen weit auseinander. Kant folgert aus den Forderungen practischer Vernunft die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott. Der Materialismus aber folgert aus den unfertigen Ideen, daß die Gottesidee nur ein werthloses Phantasieproduct sei, eine Bildung der Dummheit und Furcht, und er sieht alles Kindliche als Fratze an. Hiermit aber stellt er sich auf denselben Boden des Engsinns, wie der Orthodoxismus, der an die alleinseligmachende Kraft seiner Gottesformel allein glaubend, jeden andern Glauben als verfluchten Abfall vom Wahren verwirft und der die Götter Griechenlands sogar zu Teufeln und Gespenstern herabsetzt. Der Materialismus, der sich als den allein unfehlbaren hinstellt und nun als Dummheit, Weiberfurcht und Fratze allen andern Glauben behauptet, macht sich des gleichen Engsinns schuldig. Denn er übersieht, daß eben weil diese Ideen nicht eingeprägt, nicht angeboren sind, sie erst entwickelt, gewonnen werden müssen, und daß deshalb je nach der Geistesstufe des Menschen die Ideen selbst verschieden gestaltet sein müssen. Die freie Wissenschaftlichkeit daher, nimmer verfluchend oder hochmüthig verwerfend, vielmehr im Häßlichsten selbst den Bruchtheil des Göttlichen suchend, und zugleich anerkennend, daß kein Begriff dem Geiste angeboren sei, sie erfaßt eben den

menschlichen Geist überhaupt als einen unfertigen, unvollendeten, als einen, der die Begriffe sich erst erringen, die Fülle seines Wesens aus den Anlagen erst zur Entfaltung, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringen muß. Die Formen der Gottesidee im Menschenleben erkennt er daher als Stufen ihrer Begriffsentwicklung, wobei freilich dem erkennenden Manne manches unbegreiflich sein kann, worin das Kind sein Genügen, seinen Frieden findet.

Wenn der Fetischismus leblose, unorganische Dinge verehrt, in ihnen ein geistiges Wesen gegenwärtig meinend, so ist dies freilich etwas dem reiferen Manne Unbegreifliches; aber haben wir nicht bei Kindern tagtäglich solche „Unbegreiflichkeiten" vor Augen? Mein dreijährig Töchterchen war einst mit ihrer Mutter ausgegangen, ohne daß sie wie gewöhnlich ihre Puppe „Hänschen" mitnahm. Sie hatte viel Vergnügen gehabt und als sie den Abend heimkam und ihr Hänschen sah, fing sie jämmerlich an zu weinen. Auf die Frage, warum, antwortete die Kleine: „Ach, Hänschen weint so, weil es nicht mit ausgewesen ist." Und selbst am andern Morgen beim Erwachen sagte sie: „Ach, Mama, Hänschen hat aber so geweint!" In der That, mir ist das Weinen des Kindes über die leblose Puppe „die so sehr weint", ebenso unbegreiflich wie die Verehrung eines Fetisch; und in beiden Fällen ist es derselbe Vorgang des Lebendig- und Beseeltmachens eines leblosen Dinges. Dasselbe Kind fragte noch ein Jahr später bei dem schönen Springbrunnen in Baden-Baden: „Wie lange läuft dies Wasser? Wann ist es müde?" Auch dies ist Fetischismus, d. h. idealisirte Beseelung einer leblosen unorganischen Masse. In reiferen Jahren kommen solche Fragen uns lächerlich vor und wir sagen: „die Kinder haben wunderliche Einfälle". In der Geschichte der Menschheit freilich nennt man das unbegreiflich gewordene Fürwahrhalten „Aberglauben". Der Grieche nannte die Sphinxe und Greife der Aegypter Aberglauben, der christliche Geist-

liche nennt die Götter der Griechen Aberglauben. Der Geistliche und der Materialismus nennen den Fetischismus unnatürlichen Aberglauben. Ersterer freilich nennt zugleich das Unnatürliche ein Werk des Teufels. Wir aber sagen: der Fetischismus ist ein natürlicher Aberglaube, entsprechend der idealisirenden Kraft der geistigen Entwicklung.

Wir müssen aber fest halten daran, daß, wenn Kant Recht hat zu sagen: „Wir fassen die Dinge nicht auf, wie sie sind, sondern wie sie uns scheinen", dieser Proceß im Kindesalter so gut, ja noch besser statthat, als im Mannesalter. Dem Wilden ist sein angebeteter Stein so wenig ein bloßer Stein, wie dem Kind seine Puppe ein bloßes Lederding ist. Dieser Fetischismus, d. h. dieses Idealisiren oder Vergeistigen lebloser Dinge zieht sich bis in die unbedeutendsten Dinge idealster Zeiten. Daß man todte Steine oder Ringe, die aus der Hand befreundeter Menschen sind, mit anderen Gefühlen betrachtet, sie schmerzlicher verliert als andere, selbst kostbarere, ist eine Thatsache, der sich Niemand entzieht. Und selbst der Materialist betrachtet den Stuhl, auf dem einer seiner lichtbringenden Koryphäen saß, mit anderen Augen als den eines Nachtwächters.

Man sagt, unter Anderen Büchner a. a. O. auch, es sei eine unklare, unvollkommene, rohe und unnatürliche Form der Gottesidee, Gott in Form einer Pflanze oder eines Thieres zu verehren. Nun, unklar, unvollkommen ist solch ein Begriff freilich, aber er ist weder roh, noch unnatürlich. Im Gegentheil, es wäre unnatürlich, wenn der Entwicklungsgang der Begriffsbildung nicht diese Form der Gottverehrung hervorgebracht hätte. Denn gerade wenn wir von jener immer noch so beliebten Phrase ausgehen, daß die Gottesidee der Furcht des Menschen entstanden sei, was hat denn eben hiernach der Mensch zuerst bei diesem Gotte suchen müssen? Doch gewiß am ersten: Ruhe, Frieden, Sicherheit und Halt. Eben das was in dem ewig veränderlichen, von Mühsal und Elend erfüllten, von Zweifel und

Schwanken zerrütteten Dasein der Menschen vermißt ward. Wo aber waren die Bilder solchen ruhigen, friedlichen Verharrens klarer zu finden, als in den leblosen Gestalten der Berge, der Felsen und der leblosen Bewegung der Sonne, des Mondes, der Sterne? Wo war ein friedlicheres Entfalten zu sehen, als das der Pflanze? Wo ein irrthumfreieres Leben voll sicheren Thuns, als bei dem Instinctsleben der Thiere?

Wahrlich, es war nur ein natürliches Moment der Geistesentwicklung, wenn der Mensch im Gefühl des inneren Unfriedens, des unvollkommenen Menschendaseins, in kindlicher Weise nach dem bei vollkommener Ruhe scheinbar Vollkommensten griff, und im festen Gestein, im glänzend kreisenden Sterne, im still sich entfaltenden Baum, im sicher handelnden Thiere die gesuchte Gottheit zu besitzen meinte. Ist diese Weise des Fetischismus, diese Verehrung Gottes unter einem Wesen der Natur, nun in Wahrheit so roh und unnatürlich? Nur eine Fratze, weil der Mensch soviel höher steht als das Thier? Sicher nicht. Und um so weniger werden wir hier gerade von naturwissenschaftlicher Seite aus von Roheit, Unnatur zu reden haben, als wir sehen, daß gerade die heutige Zeit solche Art von Fetischismus treibt, wenn auch in männlich-edlerer Form. Jener Drang nach dem „Freien", jene Begeisterung, jene Freude an der „Natur", sie sind wenig anders als ein Fetischismus, als eine Flucht aus dem unvollkommenen Menschendasein, ein verehrendes Sicherheben zu dieser Welt des „Bestehens nach inneren ewigen Gesetzen", zu dieser Welt der Ruhe, des Friedens und der Sicherheit der Bewegung.

Ja, gestehen wir es nur. Selbst Hartmann, der in seiner Philosophie des Unbewußten das Neueste gebracht zu haben meint, und der dabei die Religion in veralteter Weise immer noch aus der Furcht entstehen läßt, obgleich er sie, das Richtigere treffend, auch durch ein metaphysisches Bedürfniß geworden behauptet; selbst Hartmann treibt in gewisser Beziehung Fetischismus, denn

er vergeistigt das Unorganische und Thierische. Ausgehend vom Elend der Menschen, von der Mühe des richtigen Begriffbildens, nennt er die Begriffe „die Krücken, die armseligen Nothbehelfe des discursiven Denkens". Er wirft sie daher von sich, flüchtet sich in die Welt des unbewußten Instinctlebens, den Gott der Christen als unvernünftig Wesen verspottend, und setzt voll Verehrung das Unbewußte, das instinctartig, thierähnlich wirkende als den Urgrund des Alls auf den Thron.

Und der Materialismus? Treibt er nicht selbst den vollendetsten Fetischismus, indem er die unorganische Natur völlig durchgeistigt, und sie, die unlebendige Kraft, Meister und Herr sein läßt des Lebens, der Seele, da ja jene die producirende Kraft, diese nur die resultirenden Producte sein sollen? Ist der Meister nicht höher als sein Product? Betet im Sinne des Materialismus der steinverehrende Irokese in seinem Steine nicht die Materie, den Grund an, woraus er, der Irokese und der Materialist, geworden? Ist da nun von Unnatur, von Roheit und Fratze zu reden? Darf man solche Worte brauchen in einer Zeit, die sich darin gefällt von den Affen als „unseren Herren Vettern" zu reden, die bei jedem Lockrufe, jedem Wettkampfe eines Vogels, bei jeder List eines Thieres ausruft: „Seht, ihr Menschen, wie ihr eitel seid! Die Thiere fühlen, denken, überlegen, gerade wie ihr!" Darf man beim Fetischismus von roher Unnatur reden in einer Zeit, die alles Unorganische und Thierische durchgeistigt, zum Fetisch erhebt, freilich zu oft weniger aus Wissenschaftsernst als aus eitler Partheisucht, und einer der Naturwissenschaft feindlichen Orthodoxie zu liebe.

Man sagt ferner, diese fetischartigen Gottesanschauungen seien keineswegs dem Begriffe eines persönlichen Gottes gemäß; es seien nur Naturmächte, die man aus Furcht verehre. Richtig ist auch hier wieder, daß den hier verehrten Ideen Naturmächte zu Grunde liegen, sie sind nicht das, was man unter einem außerweltlichen oder überweltlichen Gott versteht, sondern sie

bilden auf dieser Stufe nur das, was man als einen innerweltlichen Gott bezeichnet. Aber wenn wir diesen Standpunkt unvollkommen nennen, ist er deshalb ein bloß roher, ein unnatürlicher? Gewiß nicht.

So wenig wie ein Kind sogleich mit dem Laufen anfängt Gehirnsectionen zu machen, um zu sehen, daß man mit dem Mikroscop keinen Geist sichtbar machen kann, so wenig wird das Kind sofort mit dem Laufen anfangen, Denkübungen zu machen und zu fragen über Freiheit, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit u. s. w. Es sind dieses Fragen, die, obgleich jeder der Freiheit entgegenschwärmt, obgleich jeder als ein „Ich" sich weiß und nennt, jeder auf seine Selbstbestimmung, seinen freien Willen stolz ist, doch erst in späterer Zeit und von vielen Menschen wohl niemals, oder nur sehr oberflächlich vor den Richterstuhl der Vernunft zur Erkenntniß ihres Wesens und ihres Werthes gezogen werden. Das Erste aber und das natürlich Nächste ist im Einzelnen, wie im Großen, in der Kindheit, wie in der beginnenden Menschheit, daß das Auge nach dem leiblichen Wohlsein gerichtet ist. Essen und trinken muß der Mensch, sein Dasein zu erhalten. Darum wird dieser Nahrungstrieb der zunächst fühlbarste; ein mit Nothwendigkeit herrschender. Daneben gesellt sich die Lust der fröhlichen Freiheit, der Trieb des Spiels, als des heiteren Verbringens der Zeit. Was Wunders daher, wenn man jenes Etwas, von dem man sich abhängig fühlte, zu dem man als dem Quell des Lebens sich richten wollte, zuerst von der das Leben erhaltenden, und das Leben verderbenden Seite auffaßte? Was Wunders weiter, wenn man in kindlichem Sinne an das Einzelne sich haltend, auch in sinnlich sichtbaren Einzelnheiten jenen Quell verkörpert meinte, wenn man jene Macht hauptsächlich in solchen Erscheinungen sichtbar geworden ansah, die als segnend und verderbend, als befruchtend und vernichtend, als belebend und tödtend sich geltend machen? Daher denn auch die Thatsache, daß dieselbe Erscheinung bald als ein gutes, bald als ein

böses Princip erfaßt wurde. Das Feuer als erwärmende, Leben bringende und als zerstörende, Tod verbreitende Macht. Die Luft als heitere Frische verbreitende, fruchtbaren Regen entsendende, und als eine mit Sturm und Wetter, Hagel und Blitz schrecklich donnernd zerstörende Macht.

Diese Doppeldeutigkeit der Naturmächte ist eine Thatsache, welche am entschiedensten dagegen spricht, daß Furcht die Gottesidee geboren habe. Eine Theorie, die freilich immer nur da groß wird, wo man selbst engsinnig, im engsinnigen Orthodoxismus und im hierarchischen Herrschsuchtsgelüste die Religion verkörpert meint, und nun diesen fortschrittsfeindlichen Mächten gegenüber das fesselnde Glaubensdogma, die aufoctroirte Gottesidee verwerfen will. Wir haben schon öfter gegen diese Furcht-Theorie gesprochen und namentlich (Bd. I. S. 21) angeführt, wie in den verschiedensten, ältesten Religionen das Wort, welches den höchsten, den Luftkreis beherrschenden Gott bezeichnet, in seiner Wurzel gerade „das Helle", „das Lichte", „das Strahlende" als Vorstellung enthalte. Wie daher sicher unter diesem heiteren Bilde zuerst der Gott aufgefaßt, als ein guter Geist verehrt worden sei, und wie die Verehrung des bösen Principes erst später, erst in Folge größerer Erkenntniß menschlicher Unvollkommenheit und des im Gewirr der Entwicklung und der Völkervermehrung sich häufenden Elends in Vordergrund getreten sei.

Und sicher, so ist es! Warum auch sollte der Mensch sofort bei seinem in's Leben Treten mit Mühsal geplagt gewesen sein? Jeder Vogel, jedes Thier wird da entstanden sein, wo die Bedingungen seines Fortkommens vorhanden waren; warum sollte es beim Menschen anders sein? Er brauchte nur die Hand auszustrecken und griff die Nahrung des Baumes. Warum sollte sofort Donner und Blitz, Erdbeben und Ueberschwemmung, Unfruchtbarkeit der Umgebung bei seinem ersten Lebensathem um ihn geherrscht haben? Warum nicht annehmen, daß er Zeit genug hatte, zuerst, ehe die Schrecken kamen, die Fülle der Luft

ohne die Zeit- und Tagesfragen zu betrachten, die heute das Leben lebenswerth machen, so dürfen wir doch überzeugt sein, daß auch diese ersten Menschen bei kindlich engbegrenztem Denkhorizonte, bei kindlich phantasievollem Dichten und Trachten ein lebenswerthes Leben zu leben glaubten. In heutiger Zeit freilich, wo das Bewußtsein der Menschenwürde sich voller zum Princip der menschlichen Gesellschaft erhoben hat, wo im Gefolge dieses aufgegangenen Bewußtseins die seit allen Zeiten bestehende Kluft zwischen Armen und Reichen, Arbeitnehmern und Arbeitgebern tiefer empfunden wird, wo man im Beschaffen materieller Güter so gern alleinige Hilfe sieht, da sieht man gern mit hochmüthiger Verachtung auf den armselig industrielosen Anfang zurück. Man vergißt, wie mit geistiger Erkenntniß die Bedürfnisse steigen, weil die Organe des Geistes zur Beschaffung der Güter gewachsen sind. Man vergißt, wie dem industrielosen und somit bedürfnißlosen Anfang die ganze Fülle reichen Kinderglücks zur Seite gehen konnte, gerade so gut, wie in der heutigen industriereichen Zeit wir dem Unglück armseligster Gedankenleere so oft begegnen. Welch herrliche Gedanken aus Poesie und Sage klingen dagegen wider aus der fernsten Vorzeit — und selbst von den noch existirenden, s. g. wilden Völkern — zu uns herüber, sogar die Jetztzeit noch durch geistigen Gehalt befruchtend! Wohl vermögen diese Geistesproducte uns Demuth und Bescheidenheit zu lehren; denn wenn auch die Zeit der christlichen Entwicklung die reichere, wahrheitsvollere ist, so lehren uns jene Producte doch, daß die heutige Geistesgestaltung nicht der einzige Weg zur Seligkeit ist. Der beste ist er, der naturwahrste ist er; aber als bester selbst ein nur noch unvollkommener, unvollendeter.

Wenn wir also den Anfang der Menschheit als einen von kindlichem Dichten und Trachten erfüllten und von ihm beglückten Zustand anzusehen haben, so wird es weder etwas auffallendes, noch etwas blos fratzenhaftes sein, wenn wir im Beginn

der Entwicklung der Gottesidee diese vom kindlichen Horizonte, dem Verlangen nach Nahrung, Trank und Freude, ausgefüllt sehen. Die Vorstellungen einer Naturmacht treten in Vordergrund. Als segenspendende, als saatenzerstörende Macht ward jenes Etwas verehrt, vor dem man sich Dank jubelnd oder Abwehr von Verderben erflehend niederwarf. Indeß der Mensch wäre kein Mensch gewesen, wenn nicht trotz dieses Vorwiegens der Naturkraft-Vorstellungen auch zugleich rein geistige, seelische Verhältnisse in der Verehrung sich sofort geltend gemacht hätten. Der, nur durch Verdummung, Blasirtheit oder eingebildeten Besitz unfehlbarer, vollkommener Weisheit unterdrückte, Trieb nach Vervollkommenung, der jedem Menschen die Unzulänglichkeit seines Thuns immer vor Augen hält, der wird auch von Anfang an den Menschen als einen nach Wahrheit, Vollkommenheit Strebenden, seinem Gott als allwissender Allmacht gegenüber gestellt haben; und wo das Bewußtsein oder das bloße Gefühl eintritt, daß eigene That von diesem Streben abirren, daß eigene That vielleicht gar das Gegentheil von dem als das Bessere Erkannten verwirklichen ließ, da wird auch schon frühe das Gefühl der Schuld, gegenüber diesem ewig Vollkommenen, Guten, in des Menschen Seele erwacht sein. Das Gewissen, die Stimme Gottes, mahnt ihn daran.

„Das Gewissen? so höre ich fragen, das Gewissen? O, siehe nur die Neger, die Franzosen, die Deutschen, welche Mannigfaltigkeit des Gewissens findet auf Erden statt; anerzogen ist es, durch Zeit- und Volksverhältnisse bestimmt“. So höre ich einwenden, und in der That könnte ich in Verlegenheit sein, wie die Einwände zurückzuweisen seien, wenn nicht der Einwand selbst, wenigstens die Existenz des Gewissens zugäbe, denn wenn etwas durch Zeit und Volk bestimmt werden soll, so muß es überhaupt vorhanden sein. Ferner aber haben wir oben bereits einen ähnlichen Einwand in Betreff der fratzenhaften Gottesverehrung zurückgewiesen. Wie wir dort die verschiedenen Formen

der Verehrung als begründet in den Entwicklungsstufen der Gottesidee erkannten, so müssen wir auch die Formen des Gewissens, als Stufen geistiger Entwicklung, als Formen geistiger Selbsterfassung, geistiger Selbsterkenntniß auffassen. Wenn wir nun dabei auch zugeben müssen, daß ein Negergewissen in Zufriedenheit und Glückseligkeit sich fühlen könne, so werden wir doch auch wieder — auf die Gefahr des Vorwurfes nationalen Stolzes hin — behaupten, daß unter allen Entwicklungsstufen das germanische Gewissen, das deutsche zumal, in der Jetztzeit das Gewissen in der wahrsten, naturgemäßesten, edelsten Form zur Erscheinung bringe. Denn wahr ist alles, was den ewigen Gesetzen entspricht und Natur ist alles, was in der ewigen Gesetzesform erscheint.

In früherer Zeit freilich, wo man die Unterschiede von Geist und Materie nur als Gegensätze auffaßte, da konnte man die Trennung nicht scharf genug zuspitzen. Weil damals die Materie das Ausgedehnte, das aus Theilen Bestehende hieß, so hieß der Geist der punktuellste Punkt, das völlig raumlos einfachste Wesen. Dabei hieß die Materie das Todte, Kraftlose, der Geist das Kräftige und so standen auch Natur und Geist in einem einander ausschließenden Gegensatze. Nach früheren Vorträgen sahen wir aber, daß Geist und Materie als individuell wirkende Wesen einander gegenseitig abschließen, also räumlich begrenzen; wir sahen, daß nicht der Geist allein Kraft und Thätigkeit ist, sondern daß auch der Stoff nur durch stetige kräftige Thätigkeit nach Außen Bestand erhalten kann. Daher wird es nicht auffallen, wenn wir, statt den Geist als etwas Naturloses zu betrachten, im Gegentheil dem Geiste eine fest bestimmte, gesetzliche Natur zuschreiben. Wir finden die Natur des Geistes darin, worin wir auch die Natur des Stoffes finden: in den Gesetzen, welche die Form seines Daseins bestimmen.

Es liegt die Natur des Geistes in den Grenzen seiner Entwicklung, in den Arbeitsleistungen, deren Möglichkeit wir in sei-

ner Anlage und Entfaltung bestimmt und vorhanden sehen. Ja, wenn wir finden, wie diese Arbeitsleistungen nicht sofort von dem in's Leben tretenden Menschen ausgeführt werden; wie sie aus ihrer Möglichkeit zur Wirklichkeit entfaltet werden müssen; wie bei dieser Entfaltung des Geistes der Mensch erst allmählig die Kraft gewinnt, um die Weltverhältnisse mit Vernunft aufzufassen, wie ihm also erst allmählig die Organe wachsen, um als selbstbewußte Persönlichkeit freithätig, seiner gesetzlichen Natur nachzuleben und um selbständig in das Menschheitsleben zur Verwirklichung deren Aufgaben einzugreifen, — dann werden wir ebenso berechtigt sein, von einer Organisation des Geistes zu reden, wie wir von der Organisation der Pflanze reden, bei welcher wir aus der unterschiedslosen Keimblase die differenzirten Organe der Ernährung und Fortpflanzung, Wurzel, Stamm, Blatt, Blüthe, Frucht allmählig heraustreten sehen.

Wie der Pflanzenkeim eine bestimmte Natur besitzt, die sich in seiner entfaltenden Organisation offenbart, wie er einen gesetzlichen Inhalt hat, der von der Möglichkeit zur Wirklichkeit sich entfaltet, so auch des Menschen Geist. Während aber Pflanzen und so auch Thiere bei Entfaltung ihrer Organisation gebunden und unfrei gefesselt bleiben an die ihnen bestimmte, innere Natur und an die sie umgebende Außenwelt, so tritt der Geist, was Kant zum Bewußtsein brachte, vermöge seiner Vernunft als ein freithätig die Welt erfassendes Wesen auf. Er tritt dabei aus der unfreien Gebundenheit mit der Außenwelt heraus, er erkennt sich als den, der sich zum Herrn seines Inhalts zu machen hat, der sich selbst die Fülle der Erkenntniß, den Reichthum der Wahrheit und mit ihr den vollen Bestand seiner Naturanlagen verwirklichen muß. Mit dieser Erkenntniß aber fühlt und weiß er sich als „Ich" freiheitlich gegenüberstehend der Außenwelt, er weiß sich getrennt von der Welt und von Gott und fühlt seine Aufgabe sich in das naturwahre, gesetzliche Verhältniß zu beiden zu setzen.

Diese Erkenntniß der Freiheit des Ich steht also nicht sofort als sofortiger Gott im Bewußtsein des Menschen da; und wir haben nicht nöthig mit Büchner (Antimat. I. S. 266) zu den uncivilisirten Wilden oder zu den denkschwerfälligen Arbeitern zu gehen, um dort die Bedeutung des „Ich-Begriffes" verkannt zu finden, wir können sogar die hochcivilisirten, antiken Völker, selbst einen Plato, einen Aristoteles anführen. Auch diese hatten sich zu dieser Freiheit der Auffassung nicht emporgeschwungen, da ihrer heidnischen Schicksalsvorstellung, jener blindwaltenden Naturnothwendigkeit gegenüber, der persönliche Werth des einzelnen Menschen nicht zur Geltung gelangen konnte. Erst die christliche Religion, bei welcher die Naturseite in der Gottesidee in Hintergrund, die geistige Seite in Vordergrund trat und bei welcher daher auch die Selbstverantwortlichkeit des Menschen seinem Gott gegenüber zur Erkenntniß gebracht wurde, erst sie wurde der Boden für die freiere Auffassung des Menschen als einer selbstsichwissenden, selbstsichbestimmenden Persönlichkeit.

Doch erst der deutsche Kant riß los von den aus heidnischer Zeit überkommenen Vorstellungen über die Seele und brachte mit seinem Beweise, daß der Geist eine freie selbstthätige Kraft sei, das christliche Princip freier Selbstverantwortung und freier Selbstbestimmung zum Guten und Bösen zu reinerer Verwirklichung. Auf Kant's Schultern stehend, entwickelte der ältere Fichte aus dieser Selbstkraft des Geistes, diesem freithätigen Ich heraus das System der Sittenlehre und mahnte unter den Kanonen des fränkischen Usurpators die deutsche Nation an ihre eigne Kraft und die Selbstverwirklichung ihrer Freiheit. Seit jenen Tagen ward die Lehre vom Ich weiter und weiter entwickelt und sie bildet einen wichtigen Theil in dem philosophischen Idealismus. Der gesunde Menschenverstand blickte spöttisch auf diese philosophischen Bemühungen; er blickte verächtlich auf den Werth des „Ich", aber die Geschichte ging stolz

an Spott und Verachtung vorbei und ließ durch ihrer größten Söhne Einen, durch einen Deutschen wieder, das Recht des „Ich", seinen Werth, seine Bedeutung im praktischen Leben zur Erkenntniß bringen. Der deutsche **Bismarck** war es, der in seinem Kampfe mit dem einen Glaubensinhalt aufdringenden Orthodoxismus die Wahrheit zum Siege führte, daß **das „Ich", daß die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen es sei, welche zu entscheiden habe über die Aufnahme dieses oder jenes Gedankeninhalts**, daß das Ich es sei, welches freithätig seinen Inhalt erwerbe, welches somit selbstbewußt, selbstsichbestimmend sein Wesen verwirkliche, sei es arm oder reich, gut oder schlecht.

Verschiedene Formen und Stufen hat diese Erkenntniß des „Ich" zu durchlaufen. Lange aber vor der philosophischen Begründung des Rechts und des Werthes vom Ich geht die empirische Thatsache voraus, daß man als „Ich" sich weiß, als ein „Selbst" sich fühlt. Es geht die Thatsache zur Seite, daß der Mensch im Laufe seines Lebens so leicht auf vergangene Zeiten, auf die Kinderjahre namentlich, sehnsüchtig zurückblickt, weil hier, bei der Enge seiner Gedankenwelt und Denkbeziehungen, er friedlich und glücklich sich fühlte, während er in der späteren Zeit in eine Vielheit von Denkbeziehungen gestellt sich sieht, von der er wohl weiß, daß er sie mit freier Vernunft zu bewältigen hat, bei der er aber doch zu oft die Ohnmacht seiner Kraft mißmuthig empfindet, und bei der er zu oft, enttäuscht in den Erwartungen über die Resultate vorhandener Wissenschaft, mit **Faust** es beklagt, trotz heißen Bemühens, nicht in Juristerei und Medizin, nicht in Philosophie und Theologie befriedigende Wahrheit gefunden zu haben.

Nun werden sie wach, die Klagen um verlorene Kinderzeit, die Klagen, daß mit dem Erwachen der Vernunft, mit dem Beginn des selbstthätigen Gegenübertretens gegen Gott und Welt, der Frieden, das Glück des heiteren Dahinlebens jener ersten

Lebenstage verschwunden sei. Klagen sind es, die in heutiger Zeit jeder einzelne Mensch noch tagtäglich ausspricht; Klagen sind es, die aus der ältesten Zeit in den mythologischen Sagen und Klagen vom verlorenen Paradies oder Eden, vom verlorenen Unschuldszustand allüberall, bei allen Völkern so mächtig ertönen.

Bei all diesem selbstbewußten Erfassen des Ich jedoch, bei all dieser mehr oder weniger tiefen und klaren Erkenntniß, daß man selbst der Schmied seines Geschickes sei, daß man selbst sein Heil, seine Vollendung erringen müsse, da bleibt doch die Thatsache stehen, daß man nicht selbst sich den Anfang des Lebens gegeben hat, daß man an einen leiblichen Organismus sich gebunden fühlt, dessen Schranken und Gesetze als Bedingungen geistiger Entfaltung in unabänderlicher Natur gegeben sind. Die Thatsache ferner bleibt stehen, daß man an eine geistige Organisation sich gebunden fühlt, deren man mit selbstbewußter Thatkraft Herr werden soll und die es immer und immer empfindet, wenn ihr, die nach ewigen Gesetzen und zu ewigem Dasein angelegt ist, durch das selbstbewußte Thun ein falscher Inhalt gegeben wird, wenn sie durch ein selbstbewußtes Thun aus den Bahnen der ewigen Wahrheit herausgezogen wird. Und dieses Unlust-Empfinden zerrütteter oder gestörter Organisation einerseits, diese Beseligung bei der Uebereinstimmung mit dem Ewigen andererseits, sei es als Vorempfindung der Folgen, sei es als Gefühl bei geschehener That, ist es was als Stimme Gottes, als Stimme des Gewissens unabwendbar und immer das Thun des Menschen begleitet, wenn nicht Trotz, aufklärende Spottsucht oder gedankenlose Gleichgültigkeit die Regung im Innern unterdrückte, oder erstarren ließ.

Dieses Gefühl nun, dieser stete Mahnruf aus dem Schooße des Ewigen, diese Offenbarung des Göttlichen aus der Naturanlage des Geistes selbst, ist es zugleich, was in dem Menschen das Bewußtsein der Verantwortlichkeit über das Maß seiner

verwirklichten Vollendung, seines errungenen Heiles begründet und wach hält. Aber es ist klar, daß von der Stufe der Bewußtseinsentwicklung, von den Formen, in welchen diese Bewußtseinsstufe im äußeren Leben sich festsetzte, das Gewissen selbst beeinflußt, ja bei langem Verharren zerrütteter Organisation sogar dadurch bestimmt werden kann. So ist auch klar, wie bei verschiedenen Völkern das Gewissen in verschiedener Form sich äußern kann, aber der Grund und Boden, der in all diesen Formen seinen Schlag ertönen läßt, dem überhaupt Formen durch die Außenwelt anerzogen werden kann, der ist überall derselbe, ist überall der von Gott als geistige Natur bestimmte Grund. Und so ist der Gewißheit zu leben, daß dieser ewige, von Gott gesetzte und bestimmte Grund die anerzogenen Fesseln und Einseitigkeiten triumphirend überdauern wird, daß er von Schaden befreit, als freithätige, selbstgewisse Persönlichkeit einst überall in edler Form zur Erscheinung kommen wird.

So tritt dem Menschen, der also den Begriff Gottes in seiner Wahrheit, Würde und reinen Klarheit sich selbst erst erringen muß, gleich anfangs dieser unklar erfaßte Gott als eine Kraft entgegen, die ihm das tägliche Brod giebt und seine Schuld erkennt. Jene beiden Mächte, die nach Kant am meisten die Bewunderung des Menschen erregen, „der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns", machten sich daher gleich anfangs bei dem Menschen geltend. Aber natürlich mußte, da dieser Himmel, da diese Brod und Leben verleihende Macht, reich und offen vor den fünf Sinnen aufgeschlagen lag, während die innere Welt des moralischen Gesetzes sich erst im Laufe der Entwicklung voller offenbaren konnte, jene erste Beziehung in Vordergrund treten und Gott vor Allem als Naturmacht verehrt werden. Entwicklung konnte aber nicht ausbleiben. Wie das Kind allmählig verstehen lernt, daß beides, der Hahn und der Adler, ein Vogel, daß Adler und Hund Thiere seien, so schreitet auch die Menschheit voran. Sie erkennt die Bedeutungslosigkeit

der im Fetischismus festgehaltenen vereinzelten Göttergestalten; man bildet allgemeine Vorstellungen und verehrt die das Einzelne beherschenden allgemeinen Naturgewalten.

Indeß der Fortgang von dem an zufällig ergriffenen Einzelnheiten sich haltenden Fetischismus zu der die allgemeinen Naturmächte verehrenden Vielgötterei des Polytheismus ist eigentlich nur ein Fortschritt von Systemlosigkeit zu Systematik. Ein Fortschritt, dessen Hauptbedeutung darin liegt, daß durch das Streben, die vielen Götter durch Familienbande zu verketten, der Trieb klarer hervortritt, die Einheit des Göttlichen zu erfassen und zu begründen. Ein wesentlicherer Fortschritt aber noch liegt in dem allmäligen Vordringen der geistigen Verhältnisse in der Gottverehrung; ein Fortschritt, dessen Thatsache wir ausgesprochen sehen in den vielen mythologischen Vorstellungen von Götterrevolutionen. An Stelle der bloßen Naturmacht des Himmels, des Uranus, tritt sein geistiger Sohn Zeus bei den Griechen; bei den Indern verdrängt Indra den Himmel, Varunas; bei den Persern wird die leuchtende Sonne, als Sohn des Himmels zum Herrscher erhoben.

Mit diesem Vordringen geistigen Verhältnisses gewann aber auch die Frage nach der Einheit des Göttlichen einen anderen Inhalt. Die reinen Familienbande im Polytheismus lieferten wohl eine Einheit, insofern der oberste Gott als Vater des Alls an der Spitze stand und Lenker und Ordner der Weltverhältnisse ward; aber diesem geistigen und somit freiheitlich, selbstbewußt thätigen, vorsehenden Gotte stand doch auch wieder eine andere Einheit gegenüber, die als unabänderlicher Gang des materiellen Geschehens, als Nothwendigkeit des Daseins sich geltend machte. Wie nun diese Zweiheit, diesen Zwiespalt aufheben? Wie nun Freiheit und Nothwendigkeit vereinen? Gewiß, diese Frage, die heute noch die Köpfe erregt, sie trat gleich im Beginn der Entwicklung auf, und sogar die Lösungen, die man heutzutage aufstellt, sie kamen im Beginn der Untersuchung schon auf. Ent-

weder man opfert die Nothwendigkeit der Freiheit zu liebe oder umgekehrt, oder man läßt beide als thatsächlich vorhanden nebeneinander bestehen, ohne einen Versuch zn machen ihren Widerspruch zu versöhnen.

Bei den Indern, im Brahmanismus, ist die Nothwendigkeit der Freiheit geopfert. Denn die Vielgötterei entquillt hier dem Eins, welches Alles ist. Alles ist Gott und seine Verkörperung. In diesem Pantheismus giebt es daher eigentlich keine Nothwendigkeit, denn der unsichtbare Gott, der ewige urweise Geist gefällt sich selbst darin, sich in den Einzelnheiten der Welt zu offenbaren und sich durch die Stufenformen von Stein, Pflanze, Thier zu der selbstbewußten Form des Menschen zu erheben. Dieser Mensch, dieses vereinzelte und in seiner Endlichkeit sich dem All gegenüberstellende Wesen, lebt in steter Täuschung und wie er sich selbst als ein isolirtes Dasein auffaßt, so sieht er auch die Formen der Einzeldinge als wahre wirkliche Formen an, während sie nur Schein sind, als vorübergehende Offenbarungsmomente der Einen Gottheit. Verkennend daher diesen All-Einen Urgrund, verkennt er auch das aus dieser Freiheit entstammende Geschehen in der Welt und irrthümlich faßt er das ihn Drängende und Treibende als ein Geschehen blinder Nothwendigkeit auf. Des Menschen Schuld, und Fehler liegt nun diesem Pantheismus vorzüglich darin, daß er sich allzuviel dieser täuschenden Sinnenwelt hingiebt; seine Rettung liegt in dem vollsten Entsagen der Welt, in der vollsten Vertiefung in dies All-Eine Unsichtbare; mit dieser Vertiefung gewinnt man die volle Erkenntniß der Wahrheit, mit ihr die freie Macht über das Schlechte, das sinnlich Einzelne, und erhebt sich über diese scheinbar alles beherrschende Nothwendigkeit in das Reich des Urwesens.

Anderwärts sprachen wir bereits davon, wie diesem Pantheismus der Brahmanen gegenüber, aus Opposition gegen die in ihm herrschend gewordene Culturform, aus Opposition

gegen seine Vertreter, die herrschsüchtigen Priester, aus dem Bedürfniß socialer Reformen eine andere Lehre, die des Buddha aufkam, die in China namentlich herrschend wurde. Hier gerade ist die Nothwendigkeit, welche dem Brahminen ein Schein ist, zur wahren Wirklichkeit geworden. Auch hier ist der Mensch das einzige Wesen, welches selbstbewußt und persönlich ist; aber der Grund und Boden, aus welchem Alles wird, ist nicht ein selbst sich offenbarendes geistiges Wesen, sondern ein völlig bewußtloses, die blind mit Nothwendigkeit wirkende Materie, als deren höchste Erscheinung der Himmel verehrt wird und bei der der irdische Kaiser als persönliche, stellvertretende unfehlbare Verkörperung der Gottheit die höchste Anbetung gewinnt. Eine Anbetung, aus der im socialen Leben nur die unfreieste Unterwürfigkeit Aller gegen diesen Einen, nur das unselbständigste Knechtschaftsleben resultiren kann. In dieser Lehre ist also alles voll unfreier Nothwendigkeit und in ihr ist wie bei dem heutigen Materialismus nicht einmal der Versuch gemacht, den Grund für den nach ihr bloßen Schein vorhandener Freiheit zu suchen; dieser Schein aber liegt nicht im Urwesen selbst, denn als nothwendig wirkende Materie sollte ja alles was ist ein nothwendig producirtes Sein werden.

Als Religionen, in welchen der Zwiespalt von Freiheit und Nothwendigkeit am nacktesten stehen blieb, wo dieser Zwiespalt oder Dualismus am offensten hingestellt wurde, sind eigentlich diejenigen zu nennen, in denen gerade die sittlichen Mächte am naturwahrsten und in edelster Form zur Vorstellung gebracht sind: in den hellenischen, römischen und germanischen. Gerade in den griechischen Vorstellungen, wo sich das heitere Leben der olympischen Götter, als den sittlichen Mächten des Lebens, so herrlich in den Vordergrund drängt, da steht dieses lichte Götterleben unvermittelt einem finsteren Verhängniß, einer blind, zwangvoll waltenden Nothwendigkeit gegenüber; einem nothwendig wirkenden Schicksale, in welchem wir jene Natur-

macht wiederfinden, deren Verehrung wir beim Fetischismus als eine Fratze der Gottverehrung hingestellt hörten!

Wir haben nicht nöthig, diese bekannten Göttervorstellungen hier ausführlich auszumalen, zumal wir in früheren Vorträgen sahen, wie selbst die griechische Philosophie, welche in Opposition zur Volkslehre den Begriff der Gottheit in logischer Form zu entwickeln suchte, nicht aus diesem Dualismus herauskam und die Gegensätze von Geist und Materie, von Freiheit und Nothwendigkeit nicht überwand. Uebergehend überhaupt die verschiedenen mythologischen Gottesideen der alten und fernen Völker möchte ich nur einen Augenblick verweilen bei der dem deutschen Volke bekanntesten, weil am Nächsten gelegenen: bei der deutschen Mythologie. Denn obgleich oder weil ich Deutscher bin, möchte ich sie für die geistig tiefste der Vorzeit erklären, wenn sie auch entbehrend hellenischer Schönheit die Züge an sich trägt von germanischer Derbheit. In keiner anderen Mythologie ist so, wie in der deutschen, der Adel sittlicher Vollkommenheit mit Ernst und Gemüthstiefe erfaßt, in keiner aber auch sind die Widerwärtigkeiten des Lebens mit solchem Humor betrachtet. Dem traurigsten Geschehen selbst wird noch ein Zug des Scherzerweckenden entlockt, und des Unvermeidlichsten wird man Meister durch treue Hingabe und freie Unterwerfung; in keiner ist aber auch das Bewußtsein des Ungenügens dieser Gottesidee so sehr enthalten wie in der deutschen und in keiner, wie in ihr, auf eine weitere, bessere Fassung hingewiesen.

Die Lichtgötter, die Asen, wohnten in Asgard und sie die Guten wollen auch das Glück der Menschen vermehren; aber wehe! den Asen wurden die Schicksalsbücher gestohlen von den wilden Nornen, den Mächten des Schicksals, und seit dieser Zeit sind die Asen selbst unvermögend, sich dem unabänderlich Geschehenden entgegenzustellen. Seit dieser Zeit wurde das Gold gefunden und mit diesem Funde ging das goldene Zeitalter den Menschen verloren. Die Scheu vor Eiden schwand jetzt;

Ehebruch kam auf, Mord und Krieg; und so schwand aus der Welt der Frieden. Loki, der Böse, einer der Asen, selbst mehrte das Uebel — doch endlich wird Surtur, der Feuergott, aus Muspelheim ausziehen; da beginnt denn der wilde, erbitterte Kampf zwischen den Asen und Riesen, den Feinden des Guten. Die ganze Welt geht in diesem Kampfe in Flammen auf; die Riesen erliegen; doch die Asen selbst gehen im Weltbrande unter. Aber die flammende, feurige Lohe, die himmelanragende sinkt wieder nieder und in schönerer Pracht steigt aus dem allgemeinen Untergange die Schöpfung auf's Neue hervor. Die Asen erstehen in vollerem Frieden; die Menschen erscheinen wieder, und selige Wonne· freie Sorglosigkeit erfüllt die neue Schöpfung. Und nun auch naht ein Gott, den noch Niemand nennet, der selbst aber Alles kennt im ewigen Zeitlauf, der mit starker Hand dem Streite steuert, Gesetz und Ordnung überall festhält. Niemand weiß es, wann diese Thaten geschehen; doch kommende Geschlechter werden die Kämpfe erblicken.

So die Völuspa der älteren Edda. Und die kommenden Geschlechter haben diese Kämpfe gesehen, oder wir Lebenden erleben sie noch. Die kommenden Geschlechter sahen den Gott, und wir nennen ihn jetzt und kennen ihn wohl, deß Satzung, wenn sie von den Menschen aus dem Wissen zur That verwirklicht würde, dem Streite wohl zu steuern vermöchte und mit Frieden und Wonne das Menschenleben erfüllte. In einem verachteten Winkel des mächtigen Römerreiches, in einem Volke, das trotz Spott und Verachtung mit Zähigkeit festhält an einer von denen der Völker ringsum verschiedenen Gotteslehre, das aber mit dieser Zähigkeit ein Beweis ward, wie nur dies feste Hingeben an das Ewige die Originalität der Nation zu wahren vermag, in einer verachteten Handwerkerfamilie dieses kleinen Volkes ward er geboren, dessen Satzungen aus allen Unterdrückungen siegreich hervorgehen, und die allein es sind, welche

mit Frieden und Wonnen das Menschenleben zu erfüllen vermögen.

Erinnern wir uns vor dem Weitergehen erst noch einmal daran, wie der Mensch mit freiem Geistesleben sich selbst erst die Wahrheit erringen muß; wie er durch freies Eingehen in die Außenwelt das ewig Wahre erkennend, desselben selbstgewiß werden muß, um mit ihm als seinem geistigen Besitze, um als Herr desselben es auch in freier Selbständigkeit, als Persönlichkeit, im Leben bethätigen und verwirklichen zu können. Wie steht hierdurch der Mensch in seiner freien Geistigkeit dem unfreieren Instinctsleben der Thiere gegenüber! Wir sahen früher, wie wir auch dem Seelenleben der Thiere eine gewisse individuelle Freiheit zuschreiben müßten. Sie empfinden, sie fühlen, sie werden der Außenwelt bewußt und handeln darnach; aber wie engbegrenzt, wie abgeschlossen ist das Gebiet der Lebens- und der seelischen Beziehungen des einzelnen Thieres! Eine Sicherheit des Thuns tritt hierdurch auf, daß sie zur Ursache ward, in den Thieren eine wanklos lebende, irrthumfreie Gottheit verkörpert zu glauben. Eine Sicherheit des Thuns, die eben bedingt ist durch die Gebundenheit des Thieres an die specifische Schranke seiner Entfaltung, und durch die Unfähigkeit sich über die Schranke seiner specifischen Existenz zu erheben. Der Mensch, der einzelne, individuelle, enthält zugleich die Fülle der Kräfte seiner Gattung, er enthält das Wesen des Menschen, das Wesen der Menschheit in sich, er kann sich verbinden daher den verschiedensten Racen, er kann das Leben leben der verschiedensten Völker. Nicht so im Thierleben. Der Adler ist Vogel, der Hai ist Fisch; hier sehen wir Schranken, specifische Eigenthümlichkeiten, die nicht zu überschreiten sind; kein Fisch kann als Vogel, kein Vogel als Fisch leben; ja der Löwe nimmt nicht die Sitte des Wolfes an, obgleich beide zur gleichen Familie der Raubthiere gehören, und der Wolf nimmt nicht die Sitte vom Fuchs an,

obgleich beide sogar zur gleichen Gattung, zum gleichen Geschlechte der Hunde gehören.

So sehen wir, die ganze Thierheit zerfällt in eine unendliche Zahl specifisch verschiedener Lebewesen und jedes Lebewesen gebunden an die Schranke seiner Art; aber wie es unfähig ist aus seinem Artcharakter heraus die Lebensmöglichkeiten der ganzen Gattung zu verwirklichen, so ist es sogar unfähig aus den individuellen Umständen seiner Existenz herauszuschreiten und sich zur freien Benutzung der Lebensumstände aller Individuen seiner Art zu erheben. Freilich können wir den einzelnen Thieren eine gewisse individuelle Freiheit im Seelenleben nicht absprechen, es giebt kluge und weniger kluge Thiere derselben Art; ja wir geben zu, daß eine gewisse Richtung von Seelenthätigkeit vererbt werden kann, daß Kinder und Enkel eines gut dressirten Jagdhundes leichter zu dressiren sind, als Junge von undressirten Hunden; aber gerade hierdurch macht sich die Unfreiheit des thierischen Seelenlebens kund. Das Junge eines dressirten oder undressirten Hundes steht nicht frei aufnehmend den vorausgegangenen Dressuren gegenüber; die Dressur, welche einst des Ulysses Hund erfuhr, sie ist für die heute dressirten Hunde so gut wie ungeschehen. So lebt das Thier gebunden an die Schranken seiner specifischen Eigenthümlichkeit sein individuelles Dasein; trotz einer gewissen seelischen Freiheit in Erfassung der Außenwelt lebt es der individuellen Gegenwart allein; beziehungslos steht es in seiner individuellen Freiheit zur Vergangenheit der Vorfahren und zur Zukunft seines Geschlechtes.

Wie anders in Allem das Leben der Menschen! Der einzelne Kant, der kaum die Thore seiner Vaterstadt verließ, wie vermochte er von diesem kleinen Punkte, von diesen individuellen Lebensumständen aus, seinen geistigen Horizont zu erweitern und die Kunde der Länder und Völker in sich aufzunehmen! Und nicht genug, daß er auf diese Weise seinen individuellen Geist durch die Kenntniß der Lebensweise der ganzen Gattung, der

ganzen Menschheit bereicherte und vertiefte, daß er die Schranke seiner individuellen Gegenwart durchbrach durch Betrachtung der Vergangenheit und Zukunft des Menschheitsdaseins, er durchschritt sogar mit freier That das Reich der nicht geistigen Welt und zwang sie zur Antwort; das Sonnensystem selbst mußte ihm Antwort über die Form seiner Entstehung geben.

Wie steht daher der Einzelne frei der Außenwelt gegenüber! Wie vermag er sich selbst die Form und Weite seiner Wesensentfaltung zu geben und steht damit selbstverantwortlich da für all sein Thun! Und wenn auch dem Einzelnen oder dem Volke gewisse Formen seiner inneren Gedankenwelt, seines Gewissens, vererbt oder anerzogen sein können, so verbleibt ihm doch die Kraft, mit Vergangenheit und Zukunft sich in Verbindung zu setzen. Dem am Markte des Völkerverkehrs Stehenden zumal verbleibt die Möglichkeit zur Kenntnißnahme des Lebens der Gattung, der Menschheit, und so verbleibt ihm die Macht sich als freie Persönlichkeit über die Schranke der Gegenwart und der individuellen Existenz zu erheben. Dadurch bleibt der Mensch in Verbindung mit aller vorausgegangenen Entwicklung; und ein Geschehen, das vor Jahrtausenden die Menschen erregte, das vermag noch heute das Gemüth des Einzelnen zu ergreifen, als wenn er selbst es miterlebte. Noch heute daher steht jeder Einzelne dem Opfertode Christi gegenüber mit freier Entscheidung, ob er seinem Rufe folgen wolle oder nicht; noch heute steht er mit voller Verantwortlichkeit diesem Geschehen gegenüber, wie damals das Volk der Stadt, in der es geschah; wie das Volk, welches ihn zum Kreuzestod führte, weil er ein Bringer des Neuen, ein Zerstörer des Alten erschien, weil er die Messiashoffnungen in anderer, in geistigerer Weise verwirklichte, als jenes Volk in irdischem Engsinn, in nationaler Befangenheit erwartete.

Nicht zwecklos erschien es, vor dem Weitergehen auf diese freie Entwicklung der Menschheit hinzuweisen. Jeder Einzelne muß sich entscheiden; jeder Einzelne lebt im Gesetze der Selbstbestimmung,

der Verwirklichung seiner Art des menschlichen Wesens. Und dieser Selbstbestimmung geht die Thatsache zur Seite, daß Wissen noch nicht That ist. Denn wenn auch ein Einzelner oder ein Volk seine Zustimmung gab zu einem Geschehen, wenn man auch eine Idee freudig aufnahm und ihrer Wahrheit voll bewußt ist, so braucht es doch der Zeit bis dieses Wissen in alle Formen des täglichen Lebens hineindrang und bis dieses Leben selbst durch diesen neuen Inhalt allseitig neu durchgeistigt und gestaltet ist. Es braucht der Zeit zu voller Befruchtung durch neue Ideen, zu voller verwirklichten Umwandlung des Alten durch Neues. An diesen Trägheitsgang in der Geschichte sind die zu mahnen, welche das Christenthum als veraltete Entwicklungsstufe der Menschheit ansehen; denn es ist statt dessen vielmehr zu behaupten, daß die Entwicklung des Christenthums noch heute, gefesselt „appercipirt", durch heidnische und jüdische Vorstellungen, von denen es aufgenommen ward, nicht zur reinen Erscheinung, zur vollen Verwirklichung durch die Menschheit gekommen ist. An diesen Entwicklungsgang in der Geschichte sind auch diejenigen zu mahnen, welche in alterthümlichen Fassungen der christlichen Lehre abgeschlossene, ewig gültige Formen zu besitzen und in ihnen die Vollendung christlicher Lehre verwirklicht zu sehen wähnen.

Gehen wir wieder zurück zur heidnischen Vielgötterei. Wir sahen wie hier die Volkslehre sowohl wie die Philosophie im Dualismus verharrten. Natur und Geist, Naturmacht und sittliche Freiheitsmächte standen unvermittelt gegenüber. Die sittlichen Mächte waren nicht Schöpfer, sondern nur Lenker und Ordner der mit Nothwendigkeit wirkenden, seit Ewigkeit existirenden und der sittlichen Macht ewigen Widerstand leistenden Naturmacht, welche bald als vereinzelte unklar bestimmte Naturgewalt festgehalten wurde, wie im Fetischismus, bald als blind waltendes bewußtloses Verhängniß, wie bei den Griechen, bald als finster wirkende Schicksalsgöttinnen, Nornen, wie bei den Deutschen, bald als Begriff der Materie, wie in der Philosophie.

So galt die sittliche Kraft als eine unfreie, vom Verhängniß selbst gefesselte. Und die Menschen, welche sich gläubig verehrend zu ihrer sittlichen Gottheit wandten, sie konnten nicht freudig vertrauend sich hingeben, sie mußten stets fragen: „Ist Vater Zeus auch vermögend zur Hilfe?" Der Mensch aber fühlte sich auch selbst unfrei seiner inneren Natur nach und seinem Gott gegenüber. Denn man glaubte, daß die Seele, stammend aus himmlischen Höhen, geboren oder vielmehr gefesselt sei in einem Körper, der aus jener von Gott nicht gewollten, nicht ins Dasein gerufenen Materie bestehe; und so glaubte man die Seele machtlos über ihre Natur, weil widerstandslos dem feindlichen Einfluß der Naturgewalt hingegeben, weil unabänderlich an eine die himmlische Reinheit trübende, rohe Materie gekettet.

Daraus folgt eben einestheils, daß selbst Plato und Aristoteles nicht den vollen Begriff der Persönlichkeit, als der Selbstkraft des Geistes, als der freithätigen Macht über die Natur, als der Selbstverwirklichung menschlichen Wesens erfaßten; es folgt aber auch andererseits daraus, daß man durch äußerliche, sinnliche Handlungen, wie z. B. durch das Vermeiden der Berührung materieller Gegenstände, an Größe sittlicher Reinheit gewinnen zu können glaubte, eben weil mit dieser Enthaltung man nicht mit dem von Gott nicht Gewollten und von ihm Verworfenen in Berührung kam, weil man sich damit fern hielt von jener dem finsteren Chaos entstammenden, rohen, unreinen Materie.

Mit dem Fehlen des Begriffs der Persönlichkeit aber gewann die Natur noch eine andre Bedeutung. Man sah den Geist als ein fertiges Wesen an, und deshalb da, wo man eine Sache nicht zu entscheiden wußte, statt durch Selbstentwicklung und Selbsterfassung die Wahrheit zu erstreben, fühlte man sich hilflos, machtlos in seinem Innern und suchte nur außer sich, im Orakelfragen und in Opferschau die gewünschte Entscheidung. Dadurch gerieth man aber auch von dieser Seite her in Abhän-

gigkeit von der Außenwelt, und die Unselbständigkeit gegen solche starre Nothwendigkeit mußte nur noch verstärkt werden.

Diesem Dualismus heidnischer Gottesidee gegenüber steht denn der Monismus der Juden, die durch Moses in seinem Volke befestigte Idee eines einigen Gottes, der durch freien Entschluß, durch eigene That die Welt erschuf, so daß sie besteht ein Werk seiner Allmacht und Herrlichkeit. Gott erschuf die Welt, somit die Materie; diese steht also dem schaffenden Gott gegenüber, nicht als ein ewiges Hemmniß, als ewiger Widerstand, sondern als ein Gewolltes, freithätig Geschaffenes. Gott lenkte und ordnete daher nicht blos ein schon Vorhandenes. Es bildete sich daher auch in späterer Zeit die Formel aus: Gott schuf aus Nichts. Eine Formel, die eben, weil sie schlecht ist, so gerne im Munde Vieler fortlebt, indem sie spottend über einen geistigen Gott sagen: „Aus Nichts wird Nichts!" Als ob die Welt aus Nichts entstanden sein sollte! Aus einem thatkräftigen Gott entstammt sie! Aus der Fülle seiner Allmacht wurde sie, durch die Fülle seiner Kraft.

Und so spricht die Formel: „Aus Nichts schuf Gott die Welt, weil sie durch Gott ward", von der Freiheit, von einer freithätig wollenden, wirkenden Kraft ausgehend, nur das aus, was der Materialismus des 19. Jahrhunderts, von der Nothwendigkeit, von einem nothwendig sich vollziehenden Geschehen ausgehend, als Weisheit behauptet, wenn er sagt: „Die Welt ist das Werk der mit Nothwendigkeit wirkenden Kraftfülle der Materie".

„Die Materie schafft aus Nichts!" würde der heutige Materialismus ausrufen, wenn Aristoteles wiederkäme mit seiner Lehre: „Die Materie braucht eines Erregers, um die Formen der Welt zu gestalten". „Die Materie schafft aus Nichts!" würde man selbst den alten Materialisten Demokrit, Leukipp, Epicur zurufen, wenn sie heute niederstiegen und sagten: „Die

sinnliche Materie braucht der unsichtbaren Feueratome, um beseelte Organismen entstehen zu lassen".

Erst zur alexandrinischen Zeit, als Juden und griechische Gelehrte mehr in Verkehr treten, kam obige Formel auf. Die alten Juden hatten sie nicht, trieben sie doch überhaupt keine Philosophie. Wie alle Mythologien oder Religionsgeschichten, als Werke der Phantasie, erst auf diesem Boden der Phantasie stehen blieben, so daß ihre Metaphysik in Form von Theogonie und Kosmogonie sich künstlerisch gestaltete, so traten auch die Juden nicht aus der poetisch phantasievollen Darstellung heraus zu einer strengen nüchternen Metaphysik. Gott war ihnen Schöpfer Himmels und der Erde, aber sie machten keine Versuche das poetisch Dargestellte in begrifflicher Form systematisch zu entwickeln. Die Ueberzeugung genügte ihnen, daß Gott der Schöpfer sei. Und welche Fülle begeisterten Dankes, felsenfesten Vertrauens und demuthsvoller Hingabe zu ihm dem Allmächtigen, Allweisen, Gerechten und Heiligen enthalten die Psalmen! Wohl lastete auch auf ihnen die Klage über die Unzulänglichkeiten und Widerwärtigkeiten der Welt, aber da Gott es schuf, da Gott den Menschen zum „Herrn der Welt" eingesetzt hatte, wie lachte da wieder der Trost, wie lebte die Hoffnung auf froh messianisches Dasein!

Nicht erfüllte die mosaische Lehre sofort das Leben des israelitischen Volkes. Im Gegentheil; häufiger Abfall findet statt und zehn Stämme trennen sich sogar ganz von der Lehre; nur zwei halten fest am Glauben der Väter, aber auch diese erst nachdem sie Noth und Elend in der Fremde ertragen hatten, nachdem ihre Thränen an den „Wasserbächen Babylons" geflossen waren. Auch hier also sehen wir wie der Mensch das Verkündete, Offenbarte durch eigene Kraft annehmen mußte, und wie es mit dem Wissen und Hören nicht schon ein zu Fleisch und Blut gewordener Besitz des Geistes, der Persönlichkeit des Menschen geworden war. Doch diese jüdische Lehre, obgleich den

Menschen befreiend von der beengenden Naturmacht, indem sie sprach: „Gott schuf den Menschen zum Herrn der Erde"; und obgleich den Menschen in's Reich freiester Sittlichkeit erhebend, indem sie Gott sagen ließ: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!" sie trug auch wieder starre, die Entwicklung beengende und den Geist in Gefangenschaft nehmende Fesseln in sich. War doch auch in ihr die Seele, die von Gott eingehauchte, ein fertiges, nicht ein zur vollen Wahrheit sich erhebendes Wesen, und mußte daher doch auch ihr, der unselbständigen, das, was sie nicht im Innern hatte, durch äußere Macht offenbart werden. Nicht in sich selbst hatte der Mensch das Vermögen der Gotterkenntniß, nicht in seinem Innern war ihm die Möglichkeit geworden, die Offenbarung Gottes zu erleben und die Wahrheit des Ewigen zu erfassen, sondern von Außen trat die Wahrheit an ihn heran, eine von Außen offenbarte, nicht eine vom Menschen sich selbst erworbene. Von Außen wurde die Wahrheit offenbart; Gott selbst offenbarte sich äußerlich sichtbar im feurigen Dornbusch; Moses verkündigte die fertige Wahrheit und so stand der Einzelne unselbständig dieser Offenbarung gegenüber, er hatte nicht selbst, nicht durch eigene Erkenntniß des wesentlich Wahren, sich die Nothwendigkeit der Wahrheit begründet und so blieb ihm der einzige Grund zur Annahme des äußerlich Ueberkommenen, der starre, kategorische Imperativ: Du sollst!

Nimmer konnte dies äußere Anbefehlen die innere Selbstständigkeit, die geistige Freithätigkeit der Menschen stärken und heben; zugleich aber waren eine Menge sinnlicher Strafen in Verbindung gebracht mit dem im geistig-sittlichen Leben geschehenden Vergehen. Nicht als Schutzmittel, nicht als Sicherstellungen der Menschen zu einander im Staatsleben galten die Strafen, sondern als Vergeltungen, die vom Ewigen selbst aus Strafe und Rache für Uebertretung des Gebotes eingesetzt waren. Wie ferner die Heiden die Materie mit einem Fluche belegt hatten, da sie dieselbe zum Unreinen, zu dem einem reinen Gott hemmend Ent-

gegentretenden gemacht hatten; so war den Juden, obgleich ihnen die Welt eine Herrlichkeit Gottes war, dieselbe im Laufe der Zeit ebenfalls zu einem Unreinen, Schlechten geworden und zwar durch Satan, den Gott des Bösen, der in die gute, vollkommene Welt Verderben, Uebel, Schlechtes und Schädliches brachte. Es war dies nur eine Consequenz ihrer Lehre. Denn wenn der Mensch unfähig war, die Wahrheit, das Gute selbst zu begründen, wenn sie ihm von außen offenbart werden mußte, so mußte er auch zu schwach zum Unwahren, zum Schlechten, zum Bösen sein, und eine äußere Macht mußte ihn erst zur Thätigkeit des „Böse-Seins" führen. Indem aber diese äußere Macht, die nicht wie bei den Griechen eine blind wirkende Naturnothwendigkeit, sondern eine sittlich persönliche Kraft des Bösen war, verderbend in die vorhandene Welt eingriff, rief sie eine Menge schlechter, von Gott als unrein bezeichneter Dinge hervor, deren Berührung ein sittliches Uebel, deren Vermeiden ein Weg zu sittlicher Reinheit hieß. So wurde auch hier, wie bei den Heiden, der sittliche Adel nicht einzig gesucht im Reinhalten seines sittlich geistigen Wesens, sondern auch im Ueben sinnlich äußerlicher Formalitäten und Gebräuche. Einer Vermischung der Begriffe von sinnlichem Uebel und sittlichem Leiden, welcher die Heiden so viel erlagen, konnten daher auch die Juden sich nicht entziehen.

Die Ueberzeugung aber von der eigenen Unselbständigkeit bei Heiden und Juden, die Ueberzeugung von einer ewig ins Ungöttliche ziehenden Materie, wie sie bei den Heiden, oder die Ueberzeugung von einem ewig von Gott abziehenden Bösen, wie sie bei den Juden sich festsetzte, mußte im Laufe der Zeit ein Gefühl der Hilflosigkeit erzeugen, das, wie wir anderwärts sahen, bei den Heiden in die verzweifelnde Gleichgültigkeit eines Stoicismus oder in die leichtlebige Sorglosigkeit des Epicuräismus führte; bei den Juden aber Trost und Erhebung in der Messiashoffnung fand. Nicht in sich selbst hatte man ja die

Macht zum Guten und Bösen; so mußte auch eine äußere Macht, ein Messias, die neue Kraft und Wahrheit bringen. Aber Gott hatte ja, nach den Juden, die Menschen zum Herren der Erde eingesetzt, er hatte ja gefordert: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!“ und jene Einsetzung, wie diese Forderung, mußte seine Verwirklichung finden. In keinem Volke konnte daher die Gewißheit der Messias-Ankunft so groß werden, wie bei den Juden, und kein Volk konnte bei solcher Zuversicht auf die Erhebung und den Sieg des Sittlichen über das Sinnliche ein so fruchtbarer Boden sein, einen Messias hervorzubringen, in seinem Schoße entstehen zu lassen, wie das der Juden. „Er kam, nicht das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen“.

Erinnern wir uns nun, wie schon gleich bei der unklarsten Fetischverehrung die Stimme des Gewissens den Menschen in sittliche Beziehung zu dem vorerst hauptsächlich als brodgebende, lebenerhaltende Naturmacht verehrten Gott bringt. Diese geistige Beziehung tritt allmählig mehr und mehr in Vordergrund, mit ihr die reinere Hingabe an die Stimme des Gewissens und die sich daran knüpfenden Fragen nach der Schuld des Einzelnen und der Sühne der Schuld. Bei den Heiden, wo dem blind waltenden Schicksal gegenüber der Werth des Einzelnen gering ward, da trat auch die Frage nach Schuld und Sühne weniger mächtig auf. Tiefer und geistiger war sie den Juden lebendig, bei denen die Vorstellung der finsteren Starrheit unentrinnbaren Geschickes gewichen war der Vorstellung eines persönlich waltenden, liebevoll vorsehenden Gottes. Diesem persönlichen Gotte fühlte man sich verpflichtet und fühlte daher wohl eine gewisse Verantwortlichkeit für sein Thun. Doch auch hier fehlte dieser Selbstverantwortlichkeit das freie Vertrauen der Selbstrechtfertigung; es fehlte der freie Muth, durch sich selbst die Versöhnung mit Gott, dem in Gnade waltenden, anzubahnen. Denn wie der Mensch seinen Gott nicht selbst erkannt hatte, wie dieser ihm äußerlich offenbart, durch äußerlich sinnliche Strafe und

Lohn anbefohlen worden war, wie sich der Mensch als einen durch Gott als Herrn der Erde fertig Erschaffenen ansah, so auch suchte er wieder in äußerer, fremder That die Hilfe, welche dem irdischen Dasein Vollendung bringen, die Hilfe, welche die Sühne mit Gott, die Rechtfertigung des Einzelnen auf sich nehmen und verwirklichen würde. Und er wurde geboren, der Helfer, der Tröster, der der Welt Sünde auf sich nahm und von sich sagen durfte: „Wer unter Euch kann mich einer Sünde zeihen?", der da aus Liebe zu den Menschen ihnen Selbständigkeit und freithätige Thatkraft, Vertrauen zu Gott, dem Vater der Welt, der waltenden Liebe, wiedergeben wollte. Er opferte sich selbst für die Sünde der Welt, und noch am Kreuze ertönten die Worte: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun!"

Welch ein Sterben! Wo finden wir wieder solch einen Tod! Wohl finden wir auch bei den Heiden ein ewig leuchtendes Beispiel sittlichen Opfertodes. Der edle Sokrates starb in treuer Hingabe an seine Wahrheit, an seine Idee; aber es ist der Tod eines Philosophen, er starb in der treuen Hingabe an die ihn beseeligende Denker=Wahrheit, er starb aus Pflicht und Gehorsam des Bürgers gegen den Staat. Christus aber starb den Tod eines Menschen. Nicht seiner Wahrheit allein wollte sein Tod gelten, nicht blos als gehorsamer Bürger wollte er den Tod auf sich nehmen. Sein Tod galt den Menschen; er geschah aus Nächstenliebe; und Christus bethätigte so sein höchstes Gebot in der höchsten Weise, die er vermochte. Er erlitt den Tod aus Liebe zur Welt, aus Liebe zu den Menschen, indem er der Menschen Sünde auf sich nahm, auf daß sie keine Entschuldigung hätten, wenn sie aus Schwäche oder aus Gefühl der Unselbständigkeit erlahmen wollten in der Verwirklichung des Guten, in der Versöhnung mit Gott. Christus starb zur Sühne der Welt.

„Aber Christus erlitt den Tod, sagt man, weil er Gott lästerte, weil er sich Gottes Sohn, Gottes eingeborenen Sohn

nannte". Gewiß, seine Zeitgenossen kreuzigten ihn deshalb, wie auch einst Sokrates als Gottesläugner und Jugendverführer von politisch aufgeregter Parthei hingerichtet wurde. Aber durfte Christus nicht? mußte er nicht Gottes Sohn sich nennen? Wer ward, wie er, rein erfunden? Wer konnte ihn einer Sünde zeihen? Hat er da nicht das Wesen des Menschen, die Idee der Menschheit, in einer Reinheit, Wahrheit, Vollkommenheit verwirklicht, wie kein anderer? Hat er nicht, wie kein anderer, den Begriff Gottes gereinigt von der in der heidnischen Lehre ihm anhaftenden Vorstellung der blind waltenden Naturmacht? Hat er nicht gegenüber der finsteren Strenge eines jüdisch zürnenden Rache-Gottes ihn hingestellt, als den Gott der Liebe und Barmherzigkeit, der Gnade und Versöhnung?

So lebte denn voll und rein auf die Idee Gottes als eines Vaters der Menschen, zu dem die Menschen im Verhältniß sittlich freier Liebe stehen, wie die Kinder zum Vater. Der Gedanke der Kindschaft Gottes trat jetzt ins Bewußtsein der Menschen und trug seine völkervereinenden Früchte. Die Götter der Heiden, der Gott der Juden, sie waren alle seither Nationalgötter gewesen; nun hörte die Gottheit auf, die trennende Schranke der Nationen zu sein. Die Idee vom allliebenden Vater der Menschen rief die vereinende Macht der Idee der freien Persönlichkeit, der Gleichheit und Einheit des Menschengeschlechts ins Leben; an die Stelle des vor dem Fremden, als Barbaren, sich hochmüthig absondernden Nationalitätsprincips, trat das edlere, freiere Princip der Menschlichkeit und so bahnten sich die Gebote der Nächstenliebe auch in dem Verkehr der Nationen und Völker ihren Weg; und bei gegenseitiger Achtung und Ehre fremder individueller Eigenthümlichkeit wird wechselseitige Bildung und Förderung des geistigen Lebens möglich. Nur das christliche Leben rief eine Genfer Convention ins Dasein. — Konnte, durfte und mußte Christus, der dieses Princip der Kindschaft Gottes verkündete und durch seinen Tod bethä-

tigte, sich nun nicht „den Sohn Gottes“ nennen? Er konnte es, da er, der Reine, Sündenlose, in der That den Menschen das Kind Gottes in seiner Wahrheit und Wesensvollkommenheit verwirklicht vor Augen führte. Er durfte es, da er dem pharisäischen Hochmuth gegenüber mit falscher Bescheidenheit nicht zurückzuhalten brauchte. Er mußte es, da er, dessen ganzes Leben Lehre und dessen ganze Lehre That und Beispiel war, die Menschen daran mahnen mußte, daß sie nicht weiter zu suchen hätten; denn in seiner Lebensverwirklichung hätten sie die vollkommene Darstellung der dem Gott seit Ewigkeit einwohnenden Idee der Menschheit, somit die Verwirklichung des „eingeborenen Sohnes Gottes“.

So konnte er sagen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Er ist der Weg, denn die Nachfolge Christi, das Begehen seiner Bahn führt zur Verwirklichung der Idee des Menschen. Er ist die Wahrheit als Enthüller des ewig Gesetzlichen. Er ist das Leben, als thätiger Verwirklicher der Idee der Wahrheit; er verkündete nicht blos, er machte das Wort sofort zur That.

„Aber sagte er nicht auch: ‚Wer an mich glaubt, wird das ewige Leben haben; den Schlechten trifft die Strafe der Verdammniß‘? Ist hier nicht wieder, weil das Thun der Menschen durch äußere Strafe oder Lohn bestimmt wird, dies Thun der sittlichen Selbstbestimmung des Einzelnen entzogen?“ In der That, wenn wir uns nur an den Engsinn des Lebens halten, so haben wir es leicht in der bequemen Weise der Verwerfer des Christenthums geistreich zu spotten, über die Strafe und Lohntheorie vieler Geistlichen, welche das ewige Leben mit den sinnlichsten Farben auszuschmücken und oft mit einer wahren Wollust am Häßlichen die Gestalten des Teufels und die Strafen der Hölle auszumalen wissen. Glücklicherweise aber ist Christus unschuldig daran, denn diese Malerzunft hat ihre Farben nicht von Christus erhalten, sondern von den Heiden, die schon

lange vor ihm, böse Geister und die Höllenqualen des Tantalus, Sisyphus, Ixion, ja des Prometheus auf das anschaulichste zu schildern wußten. Diese heidnischen Farben wurden ins Christenthum herübergenommen, aber man darf wohl sagen, daß der einzige Dante sie ungestraft und unverspottet anwandte, weil er mit Freiheit des Geistes und Adel der Kraft malte.

Nicht freilich ist zu läugnen, im Gegentheil naturgemäß ist es, daß im Christenthum, wo der Gegensatz von sinnlichem und geistigem Leben mehr und mehr zum Bewußtsein kam, wo die geistigen Seiten der Gottesidee im Gegensatz zu jenen der Naturmacht mehr und mehr in Vordergrund traten, wo der Blick stets reiner und freier hingezogen wurde, auf „jenes Reich, das nicht von dieser Welt ist": es ist naturgemäß, daß man, bei solchem Bewußtwerden freier Geistigkeit, auf falsch extreme Weise das sinnlich Vorhandene als das Schlechte hinstellte, um das Geistige zu erhöhen und daß man die heidnischen Bilder von Himmel und Hölle, von Elysium und Tartarus, in noch größeren Contrastfarben malte. Mit der Lehre Christi hat diese Malerei nichts zu thun, aber naturgemäß ist es, daß solche in der Heidenzeit lebendige Vorstellungen sich in die christliche Zeit fortsetzten; und wird es doch auch immer so bleiben, daß eine an sinnlich einzelne Vorstellungen gewohnte, mit ihnen sich begnügende und den abstracten, geistig freieren Begriffsentwicklungen feindliche Menge nur in solchen Malereien ein Verständniß findet und wenig über solche Vorstellungen hinauskommt. Zugeben freilich wollen wir gern, daß durch solche Bilder die freie Selbstbestimmung des Einzelnen gelähmt, sein Thun durch äußere Folgen beeinflußt wird.

Christi Lehre und Leben aber, wie sie die freieste Selbstverwirklichung der ewigen Wahrheit sind, lassen auch den Menschen die freieste Selbstbestimmung zum Guten, die freieste Selbstverwirklichung seiner Persönlichkeit. Wo sehen wir ihn in seinem Leben anders auftreten, als Beispiel lehrend, Beispiel

gebend? und durch dies Beispiel die Denkthätigkeit seiner Zuhörer weckend? Damals und jetzt noch konnten daher die Menschen mit freier Entschließung ihm folgen; konnten in ihrem Inneren und aus ihrem freien Denken die Wahrheit erkennen und annehmen, den Weg Christi zu ihrem eigenen machen. Noch beim Tode am Kreuze, wo ist da die Mahnung: „Ihr müßt jetzt folgen?" Wo ist ein Ruf der Bitterkeit und des Vorwurfs? „Vater vergieb ihnen, sie wissen nicht, was sie thun!" ruft er Verzeihung erflehend noch im letzten Augenblicke. Die Sünde der Welt hatte er auf sich nehmen, den Menschen hatte er Vertrauen auf sich und auf Gott wiedergeben wollen und er ruft im Tode: „Es ist vollbracht!" Kein äußerer Zwang, kein äußeres Lockmittel ward von ihm angesetzt; in dem Belieben eines Jeden ist es geblieben, Christus zu folgen. An Stelle des kategorischen Imperativs: Ihr sollt! war die innere Entscheidung des frei persönlichen Willens getreten. Aber man sagt: „Christus verhieß ja ewiges Leben den Guten, da ist also doch Lohn und Strafe?" Das ist richtig, aber eben, weil diese Ewigkeit nichts sinnlich Anschaubares ist, so ist das Fürwahrhalten des ewigen Lebens selbst eine geistige That, ist ein Werk freier, persönlicher Entscheidung, und so bleibt auch trotz dieses Hinweises auf Himmel und Hölle das Ergreifen des guten Weges, das Verharren im sittlich Gesetzlichen ein freies Thun, eine Selbstverwirklichung der Persönlichkeit des Menschen. Ist übrigens nicht jener Hinweis auf Verwerfung des Schlechten und Aufnahme des Guten selbstverständlich, naturgemäß und etwas von einem Jeden in dem Leben seines Gewissens täglich Empfundenes? Fühlt doch Jeder, der einer wahrhaft guten That sich bewußt ist, den Frieden, die Einigkeit mit dem ewigen Gott, mit der ewigen Wahrheit! Fühlt nicht jeder, der unzersetzt ist durch Afterbildung, die Zerrüttung, den unnormalen Bestand des Inneren als Trennung vom ewigen Gott, von dem ewig Wahren? Und muß nicht diese Einheit, diese Trennung vollkommener,

tiefer empfunden werden im Innern des selbstbewußten Wesens, wenn es den Schranken irdischer Welt enthoben, eingetreten ist in das Reich des die Wahrheit reiner und voller enfaltenden ewigen Lebens? Dieser Lohn als Himmelreich in uns", diese Strafe als Höllenqual in uns", denen sich Keiner im Leben entzieht, sie werden auch Keinem im ewigen Leben erspart.

Aber giebt es ein ewiges Leben? Dieses selbst freilich entzieht sich dem Gebiete inductiver Erkenntniß, und deshalb sehen wir auch hier wieder ein geistreiches Feuerwerk losgelassen gegen die es mit schlechten Mitteln Beweisenden. Christus hat es verkündet, aber deshalb bleibt es immer die freie That des Einzelnen diese Kunde für wahr halten, oder nicht. Doch hier, wo wir nur den Fortschritt angeben wollen, der durch Christus in die Welt gekommen ist, haben wir einfach darauf hinzuweisen, wie der Unsterblichkeitsglaube ein normales Product geistiger Thätigkeit ist, wie er nicht erst durch Christus in die Welt kam. Die Griechen hatten ihr Elysium, ihren Tartarus; die Deutschen ihre Walhalla und ihre Hel; die Juden den Schoß Abrahams. Kein Volk entbehrt eines Aufenthaltes der Seelen der Verstorbenen. Nicht dies ist daher die That Christi, daß er zuerst die Unsterblichkeit der Seele lehrte, sondern neu ist nur die Form der Unsterblichkeit, welche er verkündete. Wir brauchen daher hier auch nicht die Frage, ob Unsterblichkeit möglich sei, zu untersuchen; sondern nur auf das Neue, auf den Fortschritt, den er brachte, hinzuweisen.

Erinnern wir uns dabei vorerst, wie nach der Vorstellung der genannten Völker die Seele ein Fertiges, ein der inneren Entwicklung und somit des inneren Lebens entbehrendes Wesen war. Die Seele brachte die Summe ihrer Erkenntniß von Haus aus mit. Die Seele des Mannes war eigentlich nicht voller an Wissen, wie die des Kindes. Das Einzige, was im Laufe des Lebens geschehen konnte, war, daß die Seele aus ihrem Gefangensein von der Materie des Körpers sich mehr frei machte

und dadurch an Trübung verlor, an Reinheit gewann. Die Folge aber war, daß wenn der Tod eintrat, die aus dem Körper entronnene Seele nichts mehr zu thun hatte; denn weil der Leib nicht ins Elysium folgte, so war keine Reinheit weiter von ihm zu erringen. Daher im Griechenlande namentlich die Klage über das Schattenleben der Seele. Es war ein todtvolles Fortleben der Seele, da die Entwicklungslosigkeit ihres Inneren, welche im irdischen Leben beim Kampfe nach Reinheit vom irdisch Trübenden nicht empfunden worden, in der Unterwelt, wo dieser Kampf wegfiel, grell zur Erscheinung kam.

Diesem Tode gegenüber verkündete Christus die Fortdauer des Lebens. Denn der Geist, der auf der Erde schon die Wahrheit seines Daseins zu verwirklichen, den Inhalt seines Inneren durch Prüfung und Erkenntniß zu bereichern und zu entwickeln hatte, der kann auch frei von den Banden des irdischen Leibes nicht stille stehen in seiner Lebensverwirklichung, da die Wahrheit die zu erkennen, eine unendliche, ewige ist; denn schon auf Erden bietet die Wahrheit das Eigenthümliche dar, daß je weiter der geistige Horizont wird, desto reicher und größer das Gebiet des zu Erkennenden sich offenbart.

Christus entriß also den unsterblichen Geist dem heidnisch-schattenhaften Tod und gab ihm die Freiheit unendlicher Lebensverwirklichung. Das „Wie?" dieses ewigen Lebens wird freilich ewig Geheimniß bleiben, da zu diesem Gebiete des Außersinnlichen keine Brücke von unserm an der Sinnlichkeit sich entfaltenden Denken gebaut ist. Aber wenn wir uns auch vor diesem Gebiete mit den Schranken, welche Kant's Kritik der reinen Vernunft zog, demüthig bescheiden, so erfüllt uns doch grade wieder mit Stolz die Kraft, welche Kant von der Vernunft verkündet, daß sie die Kraft der Wahrheit sei, denn hierdurch wird alle Weltanschauung zu einer freien That des menschlichen Geistes, alle Wahrheit gründet sich hierdurch auf Selbstgewißheit auf persönliche Ueberzeugnng und die Verkündigung der Wahrheit wird zum Rechte der Persönlichkeit.

In unsrer Zeit nun, wo es freie Wissenschaftlichkeit heißt, von allen Schranken abzusehen, wo daher das Verwerfen von Christus als Freiheit der Bildung, und das Christenthum, gegenüber dem Begriffe der Menschlichkeit, ein überwundner Standpunkt heißt, da wird es denn wohl zur Pflicht, Stand zu halten und zu betonen, wie dieser Begriff der Menschlichkeit in der Welt erst offenbart ward durch Christi Lehre der freien Persönlichkeit, der Kindschaft Gottes, wie in Christus das Wesen des Menschen in vollster Reinheit zur Verwirklichung kam und wie es daher ehrende Dankbarkeit ist, welche sich des Ausdruckes „Christ zu sein“ bedient, wo man „Mensch zu sein“ sagen will. Wohl ist es Pflicht in unsrer Zeit, an dieser Erfahrungsthatsache festzuhalten und mit Leopold Schmid (sein Leben u. Denken von B. Schröder und Fr. Schwarz 1871. S. 191) zu sagen:

„Ich bin überzeugt, daß Jesus Christus der Heiland der Menschen und der von ihm geoffenbarte Gott der einzige Gott ist, voll reiner Liebe, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht, welchem unser Glauben, Lieben und Hoffen unbedingt gebührt.

Ich bin verpflichtet, Gott und den Heiland durch Gesinnung, Wort und That zu ehren, und insbesondere darauf zu halten, daß Wahrhaftigkeit, Keuschheit, standhaft zu dulden, wenig zu bedürfen, Tüchtiges zu leisten mir und den übrigen Gemeindeangehörigen sowie allen Menschen zur andern Natur werde.“

Wir gestehen, daß uns diese Formel auf der Höhe der Zeit erscheint. Engsinnige Schranken, veraltete durch heidnisch-griechische Ideen veranlaßte Vorstellungen vermeidend, hält sie sich einfach an das die Unendlichkeit des Lebens in sich Tragende, an das die Freiheit des Geistes belebende Geschehene, und hinweisend auf dieses Geschehene und sein Beispiel bindet sie zugleich den Bestand des Daseins an diese ewig sichere, feste Grundlage. Schon der Anfang der Formel, „Ich bin überzeugt“, spricht die Wahrheit des Christenthums aus, daß alle Wahrheit, Selbstgewißheit, freie persönliche Erfassung durch den Einzelnen sei.

Im Gegensatz hierzu steht der veraltete Anfang: „ich glaube,“ der heutzutage nur streiterregend ist. Der Wissenschaftfrohe sieht in diesem Worte verächtlich nur ein gedankenloses, unbegründetes, vernunftloses Fürwahrhalten. Der Strenggläubige aber gebraucht dieses Wort grade deshalb gern, weil er der engsinnigen Ansicht ist, das Göttliche habe nichts mit der Vernunft, sondern nur mit dem gedankenlosen Glauben zu thun. Der Hierarchiker aber liebt das Wort, da er seinen Laien gegenüber behauptet: „Ich bin Verwalter des Schatzes der Wahrheit, die nur mir geworden ist; du aber hast nur passiv hinzunehmen, nur zu glauben, nicht zu wissen, was ich von diesem Schatze dir spende.“ All diesen Auslegungen tritt die Formel „ich bin überzeugt“ entgegen, sie spricht das Recht der Persönlichkeit, die Gewißheit der Vernunft offen aus; aber es ist klar, daß aus solcher Selbstgewißheit auch jenes Thun entspringt, welches von Alters her, als relegiöser Glaube, als Glaube des Paulus festgehalten wurde, und festgehalten werden muß; für welchen Begriff aber, der Doppeldeutigkeit wegen, wie wir anderwärts (Bd. I. S. 16 ff. S. 95 ff.) entwickelten, man heutzutage besser sagt: Treue, Vertrauen, Hingabe, Zuversicht.

Aber vielleicht ist es überhaupt unwesentlich und unnöthig auf Christus zurückzublicken? Nun, wir errichten freudig Denkmäler einem Newton, Kepler, Galilei u. s. w., wir erinnern uns freudig ihrer als Bringer von Wahrheit im Entwicklungsgange der Erkenntniß; freudig bekennen wir uns zu ihren Lehren. Warum nun nicht Christi sich erinnern wollen, warum nicht ihm, dem Bringer von Wahrheiten, die dem Geringsten, wie dem Größten von gleich großer, nämlich der größten Bedeutung sind, da sie sich auf das Höchste im Leben, auf das Wesen des Menschen, auf das rein Menschliche beziehen, dankbare Verehrung bringen? Warum nicht zu ihm, zu seiner Lehre sich bekennen und seiner Verwirklichung der Lehre nachleben und folgen?

Aber vielleicht war Christi Kommen gar nicht nöthig? War er in Wahrheit ein Gottgesandter? Denn wenn es im Wesen des frei persönlichen Menschen, somit im Wesen der Menschheit liegt, die Wahrheit sich selbst zu verwirklichen, so konnte ja jeder sich selbst, es mußte die Menschheit ohne Sendung Gottes die Wahrheit erfinden? Was nun die erste Frage betrifft, so ist wohl nichts sicherer als dies, daß die Menschen ungleichmäßig sich entwickelnde Individuen sind, daß aber zugleich eben weil sie gesellschaftlich Lebende sind der Einzelne durch den sprachlichen Verkehr zugleich in steter Verbindung ist mit dem individuellen Volksgeist, dem er speciell angehört, aber auch mit dem Geiste der Menschheit seiner und der vorausgegangenen Zeiten. Die Einzelnen stehen also alle einer allgemeinen Summe von Erfahrungen und Erkenntnissen gegenüber; die Zusammenfassung dieser Einzelerkenntnisse, die Herausbildung dieser Summe zu einer höheren Einheit, die vertiefstere Erkenntniß des Wesentlichen, des gestaltenden Princips, des verbindenden Gesetzes bleibt aber stets die freie That des Einzelnen, die aber bei der ungleichmäßigen Entwicklung der Einzelnen auch ungleichzeitig bei den Einzelnen erfolgen wird. Ein Einzelner wird also der Erste sein und er ist der Bringer des Guten, des Segens, da er mit dem Aussprechen des Gesetzes den Andern die Mühe erspart, das Gesetz zu erfinden, und sie mit diesem neuen und höheren Gesetz auch ihre Weltanschauung, ihr Weltleben in höherer Form leichter verwirklichen können. Und wenn daher Galilei, Newton u. s. w. noch so sehr auf den Schultern früherer Erfahrungen stehen, das Verdienst der freien That der Zusammenfassung des Gegebenen, bleibt ihnen ungeschmälert und erhebt sie hoch über die, welche dem schon Vorhandenen kein Leben zu geben vermochten. Und sollte das was Christus lehrte, auch alles bereits in jüdischen, griechischen, indischen Schriften zu finden sein, und sollte er wirklich die Schriften alle gelesen haben, in denen die Bücherwurm-Nachwelt so freigebig seine Gedanken nachweist, so

bleibt das Verdienst seiner freien That ihm unbenommen und Meister bleibt er des Lebens. Denn Leben hauchte er ein dem in Wort und Vorstellung todt Existirenden, und dies lebendig Gemachte gab er den Menschen zu freier Erkenntniß; er erweckte ihr Bewußtsein darüber, daß dies Vorhandene, aber Mißachtete, die Quelle wahren Lebens, das Princip der Menschheitsgestaltung, das Gesetz der Menschheitsverwirklichung sei; und nicht genug daß er das Wort zum Leben, zum Bewußtsein der Menschen brachte, er verwirklichte auch sein Wort durch die Entfaltung seines Lebens selbst.

Wenn wir es also auch als naturgemäß ansehen müssen, daß nicht die Menschheit, sondern nur ein Individuum die Wahrheit erfindet, daß also eine einzelne Person, Christus, die Wahrheit des Wesens vom Menschen zuerst verkündet, so kann man doch auch noch fragen, ob es nicht ein Widerspruch wäre, von Sendung Christi durch Gott und daneben von der menschlich freien Verwirklichung der Wahrheit zu reden. In der That die heutige wissenschaftfrohe Zeit liebt es, das Vermögen des Menschen zur Wahrheit als ein möglichst unbeschränktes hinzustellen. Indeß grade die heutige Zeit bietet auch wieder durch ihre naturwissenschaftliche Richtung die leichteste Handhabe zur Vertheidigung der Sendung Christi. Es ist noch nicht lange her, daß die Naturwissenschaft nicht genug Spott aufzutreiben wußte gegen die theologische Theorie der Erbsünde, und wir selbst sprachen (Bd. I. 141, 214) gegen die knechtisch machende, Freiheit raubende Zuspitzung dieser Lehre. Die neueste Form der Naturwissenschaft, in ihrer himmelhoch schwärmenden Begeisterung für den in Schelling-Hegelschen Ideen sich bewegenden Darwinismus, sieht nun aber in dem Gesetz der Vererbung das Heil aller Entwicklung. Eigenthümlichkeiten der Eltern vererben auf die Kinder, sagt die Lehre der natürlichen Züchtung; diese vererbten Eigenthümlichkeiten werden in der Folgezeit erhalten und weiter ausgebildet, so daß im Laufe der Zeit die den ursprünglichen Thieren

verschiedensten Formen entstehen können. Durch solche Vererbung von Eigenthümlichkeiten entsteht also aus dem unscheinbaren Uranfang, aus den Protisten Häckel's, aus den schleimigen Amöben „der stachlichte Roche, der Klippenfisch," das stolze Roß und „der Vetter des Menschen". Durch diese Vererbung wird also nicht, wie man seither gewohnt war dies Wort zu deuten, Gleiches oder Aehnliches erhalten, denn das Endresultat soll grade die größte Differenzirung sein. Nicht das specifisch Wesentliche, sondern das zufällig Veränderte soll das Recht der Erhaltung haben. Trotzdem finden wir in materialistischen Schriften, wo dieser Begriff der Vererbung anschaulich gemacht werden soll, auf die theologische Lehre der Vererbung, auf die Erbsünde hingewiesen; und wir behaupten, der Hinweis geschieht mit Recht. Denn wenn das Gesetz der Vererbung eine inductive Thatsache heißt, so wird sie sowohl Wahrheit sein für die Entwicklung leiblicher Formen, als auch für die Entwicklung geistigen Lebens. Eigenthümlichkeiten werden sich auch im geistigen Leben vererben, und schließlich werden sich Formen erzeugen, die man dann mit der Theologie als Abfall vom Anfang, oder mit Darwin als Differenzirung vom Anfang, als Degeneration, auslegen mag.

Wir sprachen oben davon, wie kein Wesen der Welt sich selbst sein Dasein gab; es sieht sich im Besitz einer Natur, einer bestimmten Gesetzmäßigkeit seines Bestehens, an die es gebunden, die es nicht sich selbst gegeben. Diese Natur, diese Art des Bestehens nach inneren Gesetzen, erbt sich fort, oder pflanzt sich fort, wie der ältere Ausdruck war, von Geschlecht zu Geschlecht. Auch der menschliche Geist sieht sich gestellt in eine Natur, die er nicht selbst sich gegeben hat, und die sich fortsetzt, vererbt von den Eltern zum Kind. Wohl fühlt er sich frei, diese Natur mit Freiheit und Selbstkraft zu verwirklichen, aber doch wird, wie wir oben schon sagten, dieser naturgemäße Bestand des Geistes immer empfunden und eben weil dieser Naturbestand eine

Bestimmung Gottes ist, so wird diese Reaction im Innern des Geistes „als Stimme Gottes" bezeichnet. Sollte es nun nicht möglich sein, daß ein Zustand eintreten könne, wo im Gefolge der Vererbung das Gefühl des wahren Bestandes verloren ging, wo die Zerrüttung des inneren Lebens des Geistes so andauernd geworden ist, daß sie nicht mehr empfunden, daß man der Abirrung vom ewig Wahren nicht mehr bewußt wird? Und in solchem Falle in der That wäre eine Sendung Christi nothwendig gewesen. Eben weil der Mensch als nur relativ freies Wesen, grade durch die ihm von Gott gewordene Naturbestimmtheit, der Freiheit seiner Selbstbestimmung verloren gehen kann.

Es wird nicht auffallen, wenn ich die Möglichkeit annehme, daß im Geistesleben ein solcher Zustand eigenen Unvermögens eintreten konnte, der eben Christus, den Bringer wahrer Lebensbahn, als einen Gottgesandten nöthig machte, habe ich doch grade auf Grund dieser Thatsache des Gesetzes der Trägheit in der Natur, d. h. auf Grund des Verharrens in einem Zustand, sei es der Ruhe, sei es der Bewegung, oder des Gesetzes der Identität und des Sichgleichbleibens, behauptet, daß die unorganische Welt unmöglich von selbst zur organischen sich erhebe, oder daß das thierische Instinctsleben sich unmöglich von selbst zum frei persönlichen Menschenleben entwickele. In dem Gebiete geistig freiheitlichen Lebens läßt sich freilich mit mathematischer Sicherheit nichts berechnen, denn wo Freiheit des Thuns, ist auch Freiheit der Hingabe, ist Liebe, ist Gnade. Unberechenbar aber wie diese Lebensäußerungen sind, fordern sie grade auf zu unberechneter, vertrauender Hingabe an den Quell der Güte und Liebe, deß Milde und Barmherzigkeit den Wahrheit erstrebenden, nach Heil ringenden Menschen nicht allein lassen wird, wenn er dem Irrthum erlag; er wird ihm den Tröster, den Helfer senden.

Wird aber nicht gerade Christus durch die Annahme, daß er gesendet sei, zu einer unfrei handelnden Persönlichkeit, einem todten Werkzeug Gottes herabgesetzt? Nimmer. Christus ward

erfunden als ein Mensch, er lebte wie ein Mensch, starb wie ein Mensch, so wird er auch wie ein Mensch durch eigene Kraft und Freiheit die volle Wahrheit verwirklicht haben. Wir stehen übrigens bei diesem Verhältniß Christi zu Gott wieder jenem Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit gegenüber, dem wir so oft schon begegneten und das uns hier bei Christus in seiner allgemeinsten Form als das Verhältniß des Menschen zu Gott entgegentritt. Jeder Mensch ist persönlich, ist frei, aber seine Vollendung gewinnt er nur in der freien Hingabe an das ihm Nothwendige, an seinen Gott und in der freien selbstbewußten und selbstgewollten Vollziehung göttlichen Willens.

„Im Heilande, sagt Leop. Schmid: die Idee des Katholicism. S. 73, sind Menschheit und Gottheit in allseitig vermittelter Selbstbestimmung oder Persönlichkeit geeinigt. Sich selbst bestimmend, von Gott so bestimmt zu werden, ist hier der Mensch frei oder durch sich, was er ist. Von Gott seiner Idee von ihm gemäß oder seinem Rathschlusse nach bestimmt und verwirklicht, ist er heilig. Volle Freiheit und Heiligkeit schließen einander nicht nur nicht aus, sondern sind gerade durcheinander. Die menschliche, freie Lebensbewegung verwickelt und sistirt sich in sich selbst in dem Grade, als sie sich nicht von der schlechthinigen Freiheit, der göttlichen Lebensordnung, bestimmt und erfüllt weiß; und wahre menschliche Sittlichkeit, deren göttliche Erfüllung die Heiligkeit ist, findet sich nur da, wo der Mensch sein Wesen durch freie Selbstbestimmung so verwirklicht, wie Gott es will verwirklicht haben. Weit entfernt sonach, daß wahrhaft menschliches Wesen, als persönliches oder sich selbst bestimmendes, nicht zusammenreime mit der absoluten Persönkichteit Gottes; oder daß der natürliche Unterschied und die persönliche Einheit der Gottmenschheit des Heilandes einen unauflöslichen Widerspruch bilde: vermag vielmehr die Menschheit ihrer Idee nur zu entsprechen, ihrer vollen und festen Selbständigkeit nur zu genießen, wenn sie in Christus oder durch ihn von Gott mittelst seiner Selbstbe-

stimmung, welche der ewige freie Grund seiner alles Andere bestimmenden Thätigkeit ist, als solche bestimmt wird. Nicht der Mensch in der Fülle seiner Selbständigkeit, sondern nur in der Karrikatur dieser, in der Erstarrung und Zusammenschrumpfung seiner Eigenheit, nur die leere Subjectivität, die abstracte Sittlichkeit oder das sittliche Unwesen, ist mit der allseitig bestimmenden, göttlichen Persönlichkeit unverträglich. Aber auch das Umgekehrte gilt nicht. Statt daß die göttliche Persönlichkeit Christi den geschöpflichen Character seiner Menschheit in deren Eigenthümlichkeiten verschlänge, bewahrt sie vielmehr ihn und diese. Die Menschheit des Heilandes hat alle Momente eines wahrhaft menschlichen Lebens und bewegt sich durch alle Stufen eines solchen, daher sie eben so wenig in der Gottheit aufgeht, als in die Verkehrtheiten der verschiedenen Seiten und Bewegungen des gefallenen menschlichen Daseins geräth."

Mag nun auch die freie Persönlichkeit Christi, weil sie Heiland der Welt sein sollte, in tieferem Grade durch die Persönlichkeit Gottes bestimmt worden sein oder nicht, immer mußte Christus mit freithätiger Selbständigkeit die vorhandene Bestimmung ergreifen, um sie in und durch sein individuelles Leben zur Verwirklichung zu bringen. Und so findet sich auch bei ihm das Verhältniß einer absolut freien Persönlichkeit zu einer relativ selbständigen; es findet sich auch bei ihm die Abhängigkeit der menschlichen Freiheit von der göttlichen. Eine Abhängigkeit, in der wir den Menschen als vom Bande der Nothwendigkeit gehalten auffassen können, insofern die von Gott gesetzte Bestimmung als das Wahre, Vernünftige durch den Menschen als erfüllt werden soll und muß. Eine Abhängigkeit, die wir aber noch vielmehr als ein Verhältniß der Freiheit aufzufassen haben, da wir der Ueberzeugung leben dürfen, daß der Gott, der den Menschen als ein persönlich freies Wesen ins Dasein rief, auch dies Verhältniß zu Gott als ein freithätiges voll Selbstverantwortlichkeit für den Menschen verwirklicht haben wollte.

Wir können uns wohl dies Verhältniß durch ein anschaubares Bild noch versinnlichen. Wie nämlich vom einheitlichen Bande der Schwere gehalten Sonne und Erde in gegenseitiger Abhängigkeit und Wechselwirkung stehen, wobei jedoch die Erde, obgleich die von der Sonne bedingte und getragene, eine eigenartige Entwickelung ihrer Form entfaltet, so sehr daß Jahrtausende vergingen, ehe der Mensch die Fesselung der Erde durch die Sonne erkannte, so auch entfaltet der Mensch, obgleich abhängig und bestimmt durch die ihn bedingende Persönlichkeit Gottes, getragen vom Bande der frei sich hingebenden Liebe, ein freies eigenartiges Dasein; aber während die Erde im völligen Bestimmtsein stetiger Zugkraft unterworfen ist und in immer gleichen Zeiten gleiche Wirkung üben muß, so ist der Mensch nicht völligem Bestimmtsein unterworfen; er selbst kann sich den Grad seines Bestimmtseins geben und kann in gleichen Zeiten bald in schwächerer, bald in stärkerer Innigkeit vom Band der Liebe sich mit Gott vereinen lassen, ja er kann sogar sich ganz der Täuschung hingeben, daß er sein persönlich Dasein verwirkliche allein durch sich, unbedingt und unbestimmt von einer persönlichen Urkraft; und sogar kann er in seiner Freiheit das göttlich Gewollte verkehren, er kann selbstbewußt, als böser Wille, das Gegentheil vom ewig Wahren zu verwirklichen streben.

Die Grenzbestimmung dieser Freiheit des Einzelnen und seiner Abhängigkeit vom Ewigen ward seit Christus überhaupt die Aufgabe der Erkenntniß suchenden Menschheit. Die Heiden hatten Sittlichkeit und Verhängniß, Geist und Natur oder Materie als ungelöste Gegensätze neben einander bestehen lassen; die Juden hatten im Eifer für ihren Gott aller Götter, ihren persönlichen Gott, keine philosophische Untersuchungen; sie begnügten sich alles als Werk seiner Allmacht zu schildern. Beide aber gingen darin zusammen, daß sie den Geist als ein fertiges, entwicklungsloses, der Natur gegenüberstehendes Wesen auffaßten. Nun ist natürlich, daß als Christus seine geistig freieren,

den Geist belebenden Lehren aussprach, daß seine Worte auf einen Boden fielen, der sie bald so, bald so zur Entfaltung brachte. Jenes Gesetz von Lazarus, das Gesetz der Apperception, das wir auch das der Voreingenommenheit nennen können, dies brachte es mit sich, daß Christi Lehre bald von heidnischen, bald von jüdischen Formen und Ideen umhüllt wurde, aus denen sie erst im Laufe der Zeit sich in Reinheit darstellen konnte. So lebten auch die Gegensätze von Natur und Geist, Sittlichkeit und Verhängniß fort, ja sie wurden sogar noch gesteigert, so daß moderne Verwerfer des Christenthums bei oberflächlicher Betrachtung der Geschichte in eine komische Entrüstung darüber ausbrechen können, daß das Christenthum die Verachtung von Natur und Materie veranlaßt habe. Es veranlaßte die Verachtung nicht, sondern es steigerte nur vorhandene Gegensätze; eben weil es ein klareres Bewußtsein, eine stolzere Selbstgewißheit über Würde und Wesen des geistigen Lebens brachte.

Auf Grund dieser gegensätzlichen Scheidung von Natur und Geist war Aristoteles, dem größten der classischen Heiden, der Gott ein unlebendig Wesen, ein unbewegter Beweger, eine reine Intelligenz; alle Bewegung war für Aristoteles Veränderung, alle Veränderung nahte dem Zerfall und dieser war Erbtheil sinnlich materieller Welt; deshalb durfte sein Gott, der reine, der nicht materielle, kein Theil haben an der Bewegung. Der reine Geist als ruhendes Denken und die materielle, bewegte Naturwelt waren so seit Ewigkeit bestehende Gegensätze, nur daß in der unerschaffnen Materie erst durch den unbewegten Erreger die möglichen Formen zur Wirklichkeit kamen.

Als nun dieser heidnische Dualismus dem christlichen Monotheismus weichen mußte, da konnte sich letzterer der Frage nicht entziehen: wie Gott, als Geist, der Schöpfer der Welt, der Natur, sei? Von den alttestamentlichen Juden war keine Hülfe bei philosophischen Fragen zu finden, deshalb nahm man den philosophischen Apparat von den Griechen und

um so mehr, als man glaubte dadurch der gebildeten Welt, welche nur von griechischer Wahrheit wissen wollte, sich empfehlen zu können. Diese Verbindung zeigte bald ihre Folgen. Denn während im Judenthum, dessen Fortsetzung und Erfüllung das Christenthum sein wollte, Gott in dichterischer Naivetät verkündet war als ein selbstbewußt-allwissender, als ein persönlich liebender und hassender, als ein lebendiger Gott, der da schaffen wollte und der nach seiner Weisheit, seinem Willen die Schöpfung verwirklichte, der sich selbst bewegte und seine Schöpfung betrachtete ob sie gut sei, der sich den Menschen nahte, um sich ihnen in sinnlicher Form zu offenbaren; während also hier von Haus aus Gott ein lebendiger war, ein persönliches Wesen, das seine innere Bestimmtheit, also seine Natur hatte, die es in seiner Allmacht sich selbst gegeben und die es in freiem Wollen als seine Schranke der Vernunft und Heiligkeit sich selbst gesetzt hatte; während Gott also hiernach ein Geist war, der nicht im Gegensatze zur Natur stand, der also nicht naturlos, sondern naturfrei war, weil er sich selbst seine Natur gegeben hatte, so daß sie also sein voller Besitz war, und er also ihr Herr und Meister, der eben deshalb die Macht hatte, diese Natur als ein Anderssein, als ein Außer-ihm-sein, als eine Welt für sich zu verwirklichen: während all dies in dichterischer Phantasie und Naivetät von den Juden verkündet war und die mittelalterliche philosophische Begründung, Zergliederung und Zusammenfassung des Wesens Gottes von diesem lebendig persönlichen Gotte hätte ausgehen sollen, ging sie vielmehr auf den lebens-, natur- und persönlichkeitslosen Gott der Heiden zurück.

„Gott ist ein Geist“, hatte Christus den ihn sinnlich Verehrenden zugerufen und nun faßte man diesen Geist als jene aristotelische Gottheit auf, die als reines Denken, als naturlose Intelligenz, ohne persönliche Selbsterfassung und Selbstbestimmung, in ewiger Ruhe ihr Dasein vollzieht. Gott wurde zur unendlichen Weisheit, die in ewiger Reinheit, Heiligkeit und Ruhe

thront. Aber als Schöpfer der Welt mußte er als aus seiner Ruhe herausschreitend, mußte er als ein sich der Welt, einem Anderen gegenüberstellendes Wesen aufgefaßt werden, mußte er also als ein selbstbewußt handelndes, sich von Andern unterscheidendes Wesen erkannt werden; man hatte also mit dieser Erkenntniß nicht mehr einen Gott als reines Denken vor sich, sondern einen lebendig persönlichen naturvollen, naturfreien Geist. Aber diese Erkenntniß: Gott ist nicht bloßer thatloser Geist, sondern persönliche Geistkraft, wie sie der Zeit nach die spätere war, übertrug man nun in das Wesen Gottes selbst, und ließ den Gott erst als das aristotelische reine Denken, als ruhende Allwissenheit thronen. Diese reine, ruhende Weisheit ließ man dann den Entschluß zur Welt- und Naturschöpfung fassen und nahm an, daß erst indem dieser reine Geist bei der Weltschöpfung sich von der Welt unterschied, er sich selbst erfaßt habe und zur Persönlichkeit geworden sei. Also weil in der Erkenntniß der Begriff der Persönlichkeit der spätere war, so ließ man auch im Sein, in der Existenz Gottes, diese Persönlichkeit als das spätere auftreten. Erst mit der Unterscheidung Gottes von der Welt sollte er Persönlichkeit geworden sein.

Diese Ansicht blieb nun die herrschende, und noch 1864 sagt Sengler (Abhandlung über das Ich, in Fichte's Zeitschrift): „Es ist die Ansicht allgemein verbreitet, daß man Gott nicht ohne die Welt denken, daß Gott sich selbst nur als Persönlichkeit erfassen könne durch Unterscheidung seiner selbst von der Welt". Er fährt fort: „Diese Ansicht verwechselt den phänomenologischen mit dem ontologischen Weg der Gottes- und Welterkenntniß. Denn wenn die Wirklichkeit Gottes die Möglichkeit der Welt begründet, so ist jene in keiner Weise abhängig von der Welt, sondern diese vielmehr von jener. Deus omnibus numeris absolutus. Gott unterscheidet und verbindet sich mit sich selbst und begründet damit erst die Möglichkeit eines relativen Seins oder die Möglichkeit eines Seins außer sich. Wir

kommen umgekehrt durch die Wirklichkeit der Welt zur Möglichkeit und Wirklichkeit Gottes".

Sengler ist es denn, der diesen Begriff Gottes als einer Persönlichkeit wohl zuerst in seiner größten Reinheit begründete und dabei zeigte, daß Gott, eben weil er Persönlichkeit ist, auch eine Natur haben, nicht naturlos, sondern naturfrei sein muß; denn die innere Bestimmtheit, in der er verharrt, das ist seine Natur, die aber deshalb, weil sie eine frei gewollte ist, nicht Schranke oder Beschränkung für ihn zu nennen ist.

Wenn wir wieder daran uns erinnern, daß alle Gottesidee anthropomorph, d. h. in menschlichen Formen gedacht ist, und daß sie nicht anders gedacht werden kann, weil wir Menschen nicht aus unserer menschlichen Natur herauskönnen, so ist es wohl möglich, es uns an unserem eigenen Wesen zu versinnlichen, wie Gott Persönlichkeit sein kann ohne die reelle Welt, vor sich zu haben; wie er sich mit sich selbst unterscheiden und verbinden kann. Das, was wir den Inhalt unseres Geistes nennen, ist eine Summe von Begriffen, Vorstellungen, Anschauungen und Gefühlen; diese Summe ist es, die wir als unsren geistigen Besitz behaupten; sie ist der Besitz eines jeden Einzelnen, der Selbstbesitz eines jeden als Ich sich wissenden und erfassenden Wesens. Das Ich unterscheidet sich also von seinem Inhalt, indem es sich ihn als Gegenstand, als Object gegenüberstellt, aber indem es mit diesem Inhalt, diesem Besitz sein Leben verwirklicht, verbindet es sich zugleich mit diesem Object, dem unterschiedenen Inhalt, und ist so, als die ihren Inhalt unterscheidende, und mit ihm sich verbindende Persönlichkeit, die Einheit von Subject und Object. Diese Unterscheidung und Verbindung vollzieht sich aber rein im geistigen Leben selbst und nur findet neben ihr noch die Unterscheidung des Menschen von der Welt statt; die Unterscheidung und Verbindung des „Ich" nicht nur mit seinem Gedankeninhalt, sondern mit der Welt, mit dem Inhalt der Dinge, deren Bedeutungen die Worte sind.

Wenn wir den Urgrund des Alls als geistigen auffassen wollen und weil wir so müssen, da dieser Urgrund, als Begründer des in der Welt Seienden und Möglichen, auch die Wirklichkeit dessen in seinem Besitz haben muß, was in der Welt thatsächlich vorhanden ist und was in der ganzen politisch-socialen Gesellschaft, trotz Materialismus und Hartmann's Unbewußtem, als das edelste Recht, als die freieste Würde des Menschen verfochten wird: als Ich sich zu wissen und so voll Selbstbewußtsein mit persönlich freier Selbstbestimmung zu handeln; wenn und weil wir also Gott als persönliches Wesen auffassen müssen, so können wir auch nicht anders, als ihn als ein selbstbewußtes, als Ich sich wissendes, in diesem Wissen von seinem Inhalt sich unterscheidendes und doch mit ihm in Verbindung, in Einheit bleibendes Wesen, somit als ein Wesen mit dreifachem Unterschied zu betrachten. So weit erstreckt sich die Analogie der Gleichheit zwischen Gottesidee und Menschenidee. Bei der Wichtigkeit dieser Begriffsbestimmung sollen daher hier noch weitere Worte Sengler's stehen. Er fährt a. a. O. fort: „Dieselbe Verwechslung kommt aber auch bei der Selbstunterscheidung des menschlichen Ich von der Welt und Gott vor. Es giebt auch hier einen phänomenologischen und ontologischen Weg. Das Ich kommt zu sich selbst durch die Welt. Allein es kann dieses nur, wenn es ursprünglich schon in und bei sich selbst ist und deshalb zur Welt kommt, d. h. sich in Beziehung zur Welt setzt, insofern es in Beziehung zu sich selbst steht. Es ist hier überall die Verwechslung der Ursache mit der Bedingung sichtbar. Die Ursache von sich selbst und durch sich der Welt ist Gott, die Ursache von sich als Bestimmungsgrund zur Unterscheidung von der Welt ist der menschliche Geist; aber die Vermittlung, durch welche er sich selbst als Ursache erkennt und setzt, ist die Welt. Er reflectirt sich ursprünglich in sich selbst, weil er eine Substanz ist, welche bestehen, beharren muß in sich selbst, um einen Wechsel, eine Unterscheidung und einen Unterschied in und außer sich zu setzen.

Dieses Beharren ist aber ein thatkräftiges Bejahen seiner selbst und die Grundform desselben ist die Reflexion in sich selbst, die stets in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, die man daher auch als Selbstsetzen bezeichnet hat".

Gottesgeist und Menschengeist sind also beide, als ein Beharrendes, „Substanzen", aber dieses Beharren ist ein thatkräftiges Behaupten seiner selbst, die Substanz ist also eine „sich selbst setzende"; dieses sich selbst Behauptende ist aber zugleich der Art, daß es von seinem Inhalt, den es behauptet, sich unterscheidet, daß es dieses Unterschiedene als seinen Gegenstand, sein Object, sich gegenüberstellt, dadurch es erkennt und seiner selbstgewiß wird; diese Form einer Substanz, worin Subject und Object, die Selbstkraft und ihr Inhalt, in solcher Einheit sind, ist es, die wir als Persönlichkeit bezeichnen, in der denn die Selbstkraft zugleich als Ich sich erfaßt, so daß die Substanz hier die Form der Ichheit besitzt.

Unter solcher Form hätten wir also die Substanz von göttlichem und menschlichem Geiste zu denken. Aber nun treten Unterschiede hervor. Der Mensch ist nicht durch sich selbst, sondern durch Gott geworden. Er findet eine Natur in sich und eine Natur außer sich; er ist gestellt als Glied einer Welt in eine außer ihm seiende Welt. Nimmer kann er sich der Beziehung zu dieser Welt entziehen und sie ist es gerade, durch deren Erforschung der Mensch seinen Inhalt gewinnt, durch deren Erforschung er zur Erkenntniß seiner selbst und zur Erkenntniß Gottes, als des Grundes der Welt gelangt. Sengler sagt deshalb oben: „Der Mensch kommt zu sich selbst durch die Welt". Wir müssen daher auch Hartmann ganz recht geben, wenn er, wie früher citirt, sagt: „Nur durch die Materie, das Hirn, käme das Selbstbewußtsein zu Stande". Falsch ist nur sein Umschlagen in den Materialismus, mit dem er übereinstimmend sagt, daß das Gehirn die Ursache des Selbstbewußtseins sei. Der Materialismus macht nun freilich das Gehirn zu einer Web-

stuhlmaschine, deren Thätigkeit das Gedankengespinnst liefert; Hartmann dagegen macht das Gehirn zu einem Klavier, dessen Tastenanschlag das Unbewußte zwingt, selbstbewußte Gedanken zu äußern. Wir aber sagen: Nicht das Gehirn, sondern das als Ich sich wissende Wesen ist die Ursache selbstbewußter Aeußerungen und das Gehirn ist nur das Mittel, nur das Organ, durch welches die Beziehung zur Welt gegeben ist.

So ist also der menschliche Geist ein Wesen, das weder durch sich selbst wurde, noch sich selbst seine Natur, seine innere Bestimmtheit gab und das sich in eine außer ihm seiende Welt gestellt sieht, deren Inhalt es nicht bestimmt hat; daher muß der Mensch sich selbst erkennen und den Inhalt der Welt im allmähligen Gang seiner Entwicklung. Anders Gott. Er ist der durch sich selbst Gewordene, der seine Natur, seine innere Bestimmtheit selbst sich gab und den Inhalt der Welt selbst bestimmte. Es braucht also bei ihm nicht einer langen Entwicklung zur Erkenntniß, er bringt sie mit, er ist der Allwissende.

Als dieser Allwissende, als dieses als Ich sich erfassende, von seinem Inhalt sich unterscheidende, die Idee der Welt gestaltende Wesen, konnte Gott im reichsten Leben sich selbst genügen. Aber die Schöpfung ist da! Die Idee ist Wirklichkeit geworden! Das Wort ist That! Da stehen wir denn wieder an der obigen Frage: wie der reine Geist, das aristotelisch ruhende Denken, zur Schöpfung käme. Wir sahen nun, wie dieser Geist nicht als ruhendes, sondern als ein als Ichheit ewig thätiges, lebendes Wesen aufzufassen wäre. Da nun diese Idee eine anthropomorphe ist und sein will, so wollen wir hier noch eine, das Verhältniß der Schöpfung berührende, oft gehörte Analogie erwähnen.

Man sagt: „Gott dachte die Welt und so war sie That, war sie Schöpfung; Gott denkt die Welt und deshalb besteht sie". Hier hat man menschliche Verhältnisse im Auge. Wenn wir die Idee einer Sache haben, so ist von dieser Idee bis zur

vollendeten Arbeit ein langer, oft mühevoller Weg. Nun sagt man: „Gott der Allmächtige ist dieser Mühsal nicht unterworfen, was er denkt, steht sofort fertig da". Das ist wohl zuzugeben, aber deshalb ist doch unrichtig zu sagen: „Die Gedanken Gottes sind auch Thaten; er denkt in Wirklichkeiten". In der Geschichte der Welt ist Vergangenheit und Zukunft; und der Allwissende selbst kann nicht umhin, das Vergangene als Vergangenes, das Zukünftige als Kommendes zu betrachten. Eine Thatsache, die selbst Hartmann anerkennt, indem er, wie wir oben sahen, bei seiner Theorie, daß Wollen gleich Thun sei, die originelle Scheidung machte, daß der Vorsatz kein Willen sei. Gott bewegt also in seinem Denken Wirkliches, Seiendes und Unwirkliches, Gewesenes und Werdendes; Vorsätze und Thaten nach H. Wenn wir daher nicht sagen können, daß jeder seiner Gedanken That und Schöpfung sei, da er ja Erinnerung hat und Vergangenes und Kommendes denkt, so werden wir sagen müssen, nur das ist wirklich, was er aus der Idee zur Wirklichkeit bringen will. Nicht weil er die Welt dachte, war sie Schöpfung, sondern weil er das Gedachte zur That bringen wollte, war sie da. Und so werden wir auch sagen, nicht weil er die Welt denkt, hat sie Bestand, sondern sie besteht, weil er sie als eine mit relativer Selbständigkeit bestehen sollende zum Dasein brachte. Der Wille muß sich also dem Denken verbinden zur That, zum Verwirklichen der Idee; der Wille, der seit Schopenhauer und neuerdings durch Hartmann als Heil der Welt verkündet ist, der aber aus der abstracten Existenz und dem Dualismus zur Vorstellung, worin ihn jene verkündete, schon lange eigentlich seinen concreten einheitlichen Zufluchtsort gefunden hat im Wesen der Persönlichkeit, der selbst sich wissenden, selbst sich bestimmenden und ihre Selbstbestimmung verwirklichenwollenden Substanz.

Diese Thatsache, daß Denken und That, daß Idee und Wirklichkeit nicht nothwendig zusammenfallen müssen, daß vielmehr das die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ver-

knüpfende Denken freier gegenübersteht einer nur die Gegenwart erfüllenden Wirklichkeit, sie hätte ebenfalls darauf führen können, daß Gott als persönliches Wesen unabhängig sich zur Welt verhält, daß er weltfrei ist, als ihr Meister und Verwirklicher, nicht aber abhängig von der Welt oder gebunden an sie und erst durch die Weltsetzung, sich unterscheidend von ihr, Persönlichkeit werdend. Diese Vorstellung nun, daß Gott erst durch die Unterscheidung von der Welt Persönlichkeit werde, blieb im Laufe der Jahrhunderte der zu bearbeitende Boden mittelalterlich christlicher Philosophie. Wohl warfen die Gegner aller Gottesidee ein, daß hierdurch ja Gott ein von der Welt abhängiges, also ein beschränktes Wesen sei; die kirchlichen Philosophen fuhren fort ihre auf aristotelische Vorstellungen über das Wesen des Geistes gegründete Gottesidee systematisch auszubilden.

Wir haben schon in früheren Vorträgen hingewiesen, wie das Trägheitsgesetz, das Gesetz der Beharrung, auch im geistigen Leben seine Wahrheit habe und wie ein einseitiger Gedanke Ursache werden könne zu einer Jahrhunderte lang andauernden geistigen Richtung. Wir haben hier wieder ein neues, vielleicht das in der christlichen Zeit folgenreichste Beispiel der Geltung dieses Gesetzes. Oder sagen wir lieber der „relativen Geltung"; denn im Gegensatze zur Natur, wo jedes Atom unfrei und unabänderlich dem Gesetz unterworfen ist, hat jedes menschliche Individuum ja die Macht und die Freiheit das ihm Gegebene mit Selbständigkeit zu erfassen; und dabei mag es ihm wohl gelingen bei ernster Vertiefung, das Bessere, die Wahrheit zu erkennen und so sich über den Strom der trägen Menge zu erheben.

Aus der Vorstellung, daß Gott nur Gott sei durch Unterscheidung von der Welt, entwickelte sich consequent die Lehre: Gott ist nur Vater durch Unterscheidung von dem Sohn, er ist nur Geist durch Unterscheidung von dem heiligen Geist. Die Neuheit des durch das Christenthum in Vordergrund getre-

mehr abhängig und beschränkt durch die seine Vollendung bedingende Welt da, sondern als volle Bedingung der Welt, als ihr freier Meister. Gott gab sich also selbst seine Bestimmtheit, den Inhalt seines Wesens und mit diesem Inhalt faßte er auch die Idee der Welt, er schuf sie als ein Anderssein, als reale Welt.

Damit war die Welt wieder, als was die Psalmen sie jubelnd verkündeten, das freie Werk seiner Hände; aber zugleich war sie mehr geworden, sie war nicht mehr bloß das in Weisheit und Herrlichkeit geschaffene, aller inneren Selbständigkeit, also aller Natur entbehrende Werk, wie das Judenthum im Eifer für den mächtig schaffenden Gott preisend verkündet hatte, so daß ihm sogar das Wort „Natur" nicht einmal über die Lippen kam; ein Wort, das um so mehr im Heidenthum aufgekommen war, da in diesem dem Schoße der blind waltenden, allgemein zwingenden Nothwendigkeit auch das Einzelne entkeimt und ersteht, als das mit Nothwendigkeit Werdende, mit innerer Nothwendigkeit Gewordene. Da aber jetzt die Welt erkannt ward, als ein mit bestimmtem Willen Geschaffenes, das in der Bestimmtheit dieses Daseins sein gesetzliches Bestehen hat, somit seine innere Nothwendigkeit, an die es gebunden ist, das daher mit dieser Bestimmtheit in relativer Selbständigkeit verharren kann und verharrt, so mußte der schroffe Dualismus von Natur und Geist verschwinden. Denn Natur ist das was nach gesetzlicher Bestimmung besteht und sich entfaltet; aber der göttliche Geist ist selbst ja Herr und Meister dieser Natur in der Welt, da er Geber der vorhandenen Gesetze ist. Gott selbst ist Natur, insofern er seinen Inhalt bestimmte, nach dem „er der sein wird, der er sein wird" und dem er sich als seinem selbst gewollten Gesetze, seiner selbst gewollten inneren Nothwendigkeit nimmer entziehen wird.

Auch des Menschen Geist ist eine Natur, insofern er an die Verwirklichung eines Inhalts gebunden ist, der durch Gott

seine gesetzliche Bestimmtheit erhielt. So haben auch Thiere, Pflanzen, Steine ihre Natur, da sie Bestimmungen verwirklichen, die von Gott, dem Meister des Alls, ihnen geworden sind. Damit sind aber auch die starren Gegensätze von Natur und Geist zu relativen Wesensunterschieden herabgesunken, indem wir dasjenige Wesen als am meisten dem freien Geiste fernstehend betrachten, welches am meisten gefesselt an die Schranken seiner Bestimmung, am wenigsten einer freien selbstbestimmenden Thätigkeit fähig ist; und das Wort Natur will eben nur diese Seite der inneren Bestimmtheit im Thun eines Wesens bezeichnen.

Aber auch die Gegensätze von Materie und Geist hören auf, unbezwingbare Gegensätze zu sein. In der materiellen, der räumlich ausgedehnten Körperwelt ist die Verwirklichung einer durch Gott gesetzten Wesensbestimmung so gut vorhanden, wie im menschlich geistigen Leben. Nur relative Unterschiede sind auch hier wieder vorhanden. Materie ist das im Wechsel der Erscheinungen dauernd Verharrende, das die Erscheinung Bedingende und Verursachende; damit ist aber auch Gott eine Materie als die beharrende Ursache seiner selbst und der Welt. Man bezeichnet aber freilich wieder mit dem Worte „Materie" gewöhnlich nur das, was man als Ursache von jenen Erscheinungen betrachtet, in denen wir kein Wirken einer selbständig freithätigen Kraft zum Ausdruck kommen sehen; in denen vielmehr diese Kraft in der innigsten Gebundenheit an ihre innere „Natur"-Bestimmtheit auftritt.

Gott aber ist hiernach Substanz, Materie oder Sein, als der ewig seiende, der immer beharrende Schoß des Seienden, er ist das Denken, das Vorstellen, die Intelligenz, die Vernunft, als der sich Wissende, Selbstbewußte, der des ewig Wahren Selbstgewisse, als der aller Vergangenheit und Zukunft stets Gegenwärtige; er ist Kraft, er ist Willen, als der selbst sich Bestimmende, sich frei Unterscheidende und den Inhalt der Ideen verwirklichen Wollende, in ewiger Liebe sich frei Hingebende.

Nicht allgemein ist diese Idee Gottes anerkannt; aber es ist diese Idee, die sich am meisten an die aus dem Volke, und somit der Menschheit, geborenen Vorstellungen und Religionen anlehnt und aus ihnen das Wesentliche, das Wahre zu begründen und zu begreifen sucht. Die strenge Philosophie hatte sich, wie wir mehrfach zeigten, freilich in Opposition zur Hierarchie und somit auch in Verachtung des Volksgeistes entwickelt, aber sie wird sich nicht länger diesem Volksleben entziehen können, wenn sie selbst concretes Leben gewinnen will; und herabsteigend von ihrer abstracten Begriffszergliederung kann sie hoffen von dem Leben, von dem Volke selbst in freierem Maße aufgenommen zu werden. Die Philosophie in ihrer Verachtung der Volksvorstellungen glaubte Neues erfinden zu müssen und zu können; aber Bruchstücke waren es, die man an Stelle der einen Gottheit hinstellte; vereinzelte Eigenschaften oder Wesensbestimmungen Gottes stellte man als Principien der Welt hin; man glaubte in abstracten Eigenschaftswörtern die Fülle des concreten Substantivs zu besitzen. Daher die neueste Form der Philosophie durch Schopenhauer, Hartmann, wo man die beiden Wesensbestimmungen Gottes, sein Wollen und Vorstellen, zu Prinzipien erhebt, und also nur aus ihm dem wollenden und vorstellenden Wesen die beiden eigenschaftlichen Thätigkeiten herausreißt und sie, getrennt von dem sie wirkenden concreten Wesen, als abstracte Wesen vor sich hinstellt. Daher das frühere Streben: Gott bald als Substanz, bald als Intelligenz, bald als Sein, bald als Einheit von Denken und Sein zu beweisen; Bestrebungen, die eben deshalb Wahrheit in sich enthielten, weil sie stets wenigstens Eine Seite von Gottes Wesensbestimmungen in sich enthielten; Bestrebungen, die aber eben deshalb von dem Volksgeiste als zu abstract verworfen wurden, weil sie eben nur in vereinseitigter Weise die Fülle der Gottheit darstellten. Und wenn diese Einzelbetrachtungen auch wohl dienten das Eigenthümliche einer jeden einzelnen Wesensbestimmung schärfer erkennen zu lassen, so mußte diese sich doch

auch wieder da, wo sie in dem Pompe eines Systems vom All auftraten, gefallen lassen, leicht in ihrer Einseitigkeit und Nichtigkeit erkannt zu werden. Die Willkür in dem Aufgreifen der einzelnen Momente, in dem Aufstellen der Principien trat in dieser steten gegenseitigen Wiederlegung klar zu Tage. Das Bedürfniß machte sich daher wieder geltend, ja die Nothwendigkeit ward erkannt, einen festen Halt beim Ausgang des Aufbaues philosophischen Systems zu gewinnen, wie wir bereits Bd. I. Vort. 1. S. 43 ausführten. Diesen Halt bot die im Volksleben vorhandene Vorstellung eines lebendigen Gottes, an welcher auch nicht die abstracteste Philosophie vorbeigekommen war. Ja es ist zu behaupten, keine Philosophie hat etwas anders gethan, trotz ihres kühnen Behauptens, als diese Volksvorstellung nach ihrer Einseitigkeit zu bearbeiten und zu drehen.

Indem man denn so wieder zurückkehrte zu einem Gott, einem als Ich sich erfassenden, sein Wesen verwirklichenden Urgrund der Welt, da war es denn die Naturwissenschaft, welche sich vor allem dagegen erhob. Sie, die sich in ihrer „Natur“ einen Fetisch zurecht machte, den sie nirgends erklärt, der aber alles erklären soll, und den sich jeder anthropomorphisirt und denkt wie er will, sie eifert mächtig gegen einen Gott, der anthropomorph sei und den jeder denke wie er vermöge; sie eifert gegen ihn, da sie willkürlich, unbegründet ihre Gottesidee ausspricht, wonach wo Gott herrsche, Willkürlichkeit, Gesetzlosigkeit, also Zufall oder Wunder sei. Indeß sie wird sich auf die Dauer nicht entziehen können der Erkenntniß, daß grade die von Gott gesetzte Welt „eine Welt sei des Bestehens nach inneren ewigen Gesetzen.“ Um so weniger aber wird sie sich dieser Wahrheit entziehen wollen, wenn sie ihren Engsinn erkennt, mit dem sie eine herrschende Form der Religion, namentlich die des zur Zeit kirchlichen, des ultramontanen orthodoxen Christenthums, als die alleinige Form aller Religion, als die Wahrheit des Christenthums ansieht. Aus diesem Engsinn tritt sie feindselig gegen alle Religionsformen,

gegen das Christenthum namentlich auf. Wir gestehen, diese Feindseligkeit ist auch ein Act der Nothwehr, aber diese ist nur berechtigt gegen die vereinseitigten Angriffe aus dem Lager der Religionen. Neuerdings haben denn diese herrschenden Formen selbst dafür gesorgt, zu zeigen, wie alle Dogmen Menschenwerke, Menschensatzungen seien; Formen, in welchen je nach Entwicklung des Geistes und je nach zeitströmenden Zielen die Gottesidee zum Ausdruck gebracht wäre. Wir freuen uns daher hoch des letzten vaticanischen Concils und der Art, wie es seine Beschlüsse zu Stande brachte. Weckte dies Thun doch voller, allgemeiner und tiefer das Bewußtsein darüber, daß jene Lehre, zu deren Beseitigung die Reformation den Anlauf genommen, jene Lehre, wonach die Heilserkenntniß nur im Besitze weniger Priester und Geistlichen wäre, daß diese nur ein Product menschlich herschsüchtigen Strebens sei. Ein Streben, das freilich in allen Religionsgesellschaften vorkam und vorkommen wird, das aber am wenigsten seine bleibende Stätte hat im wahren Christenthum, als dem Princip freier Thätigkeit und der Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit. „Wir sind alle hohenpriesterlichen Geschlechts." Diese Wahrheit wird sich verbreiten, mit ihr die Erkenntniß, daß alle Religion nur persönliche That ist, daß Gott ein Geist, zu dem sich der Mensch in freier Persönlichkeit zu erheben vermag und dem er sich in treuer hingebender Liebe verbinden muß, wenn er das Wesen seines Innern und seiner Anlagen in edler Vollendung verwirklichen will.

Fünfter Vortrag.

Das Ende aller Dinge.

Alles auf Erden muß ein Ende haben; auch diese Vorträge sollen ein solches erhalten. Dabei schien es nicht unzweckmäßig, bei diesem Ende eine Frage zu berühren, welche die Menschen bewegt, seitdem mit dem ersten Sterben das Ende in der Welt lebt: „Wozu das Dasein? Was ist das Ende?“ Die Ueberschrift dieses Vortrages ist aber nicht entlehnt von Herrschaften oder von Systemen, die ans Ende aller Dinge dauern sollen; auch will sie nicht zusammengehen mit des alten Schäfers Thomas weltvernichtenden Kometen-Einsturz-Phantasien. Entlehnt ist sie vielmehr einem Aufsatze Kant's, der in seinen kleinen Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie unter gleicher Ueberschrift im Jahre 1794 die gleiche Frage behandelte. Er sagt darin:

„Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen), ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsre Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen. 1) Als ein Wirthshaus (Caravanserai), wie jener Derwisch sie ansieht, wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefaßt sein muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zucht-

haus, welcher Meinung die brahmanischen, tibetanischen und andere Weisen des Orients (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener, aus dem Himmel verstoßener Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für sich seine Absichten vernichtet, sondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die größte Ehre hält. Endlich 4) als eine Kloake, wo aller Unrath aus andere Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaares, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen, deren Ueberfluß nach ihrem Genuß sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor, einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen ließ. Da unsere ersten Eltern sich nun gelüsten ließen, ungeachtet des Verbotes, dennoch davon zu kosten, so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein anderer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte mit den Worten: „Das ist der Abtritt für das ganze Universum," sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen".

Es dürfte Niemandem schwer fallen, diese vier Gesichtspunkte gerade in jetziger Zeit wiederzufinden. Die Wirthshauslehre hat sich zur Kampf-ums-Daseins-Lehre umgestaltet, wonach jeder Stärkere, kraft seiner Macht, den Schwächeren von des Lebens Gütern verdrängt. Die Zuchthauslehre ist zur natürlichen Züchtungslehre geworden, wonach die Seele, die ja nichts für sich bestehendes sein soll, also auch nichts vom Himmel gefallenes sein kann, mit der Züchtung des Leibes an Bildung

gewinnt, gerade wie durch leibliche Züchtigung die Seele geistig veredelt werden soll. Das Tollhaus blieb, da ja nach Hartmann jeder im Illusionsdusel lebt und sich aus Dusel betrügen läßt, aber auch kraft dieser durch seinen Illusionsdusel erhöhten Werthschätzung für sich das Meiste zu gewinnen strebt, obgleich er doch weiß, daß alles Erstrebte Illusion ist. Das Tollhaus blieb aber auch aus dem Grunde, daß man ewiger Wahrheit nachstrebt und meint, das Unendliche, Ewige sei mit endlichen Sinnesorganen zu gewinnen. Auch eine Kloake ist die Erde geblieben. Zwar nicht nach der Auslegung des persischen Witzlings, sondern in Fortsetzung jener Lehre, die wir früher bei Betrachtung des Begriffs der Materie von den Heiden, den griechischen Philosophen namentlich, entwickelt sahen, wonach aus dem Weltenchaos die reinste, lichteste, seligste Sphäre weit ab von der Erde gebildet wurde, während die Erde, der Ort der Unseligkeit, aus den rohesten, trägsten Stoffen, gleichsam aus dem Unrath des Weltenstoffs gebildet war. Sie gilt hiernach als die Stätte des Bodensatzes, des Schlammes der Welt, als Stätte des Unreinen, Unheiligen, Schlechten, Vergänglichen und der Gott des Aristoteles mußte sogar, um nicht seine Hände zu beschmutzen, sich der Sonnengötter als Zwischengötter bedienen, um die Menschen zu schaffen. Und des Plato edler Geist mußte sich, wie ja auch Kant hervorhebt, stets klagend gegen die Unreinheit des Leibes wehren, um die seelische Reinheit wieder zu gewinnen. Aber auch in unserer Zeit sehen wir oft diese materielle Welt als ein unreines Element verachtet. Wenigstens gefallen sich gerade orthodoxe Schriften und Prediger darin, oft auf's Höchste zu schildern, welche Gefahr in der Beschäftigung mit der Natur, als dem Gebiete des dem rein Geistigen gegenüberstehenden Materiellen und Sinnlichen, liege.

Wir sehen daher, daß wir Kant's Aufzählung in ein anderes Verhältniß setzen müssen. Nicht allein diejenigen, welche von den Menschen verächtlich denken, machen die Erde schlecht, sondern

auch die, welche, wie Plato, Aristoteles, den Adel und die Kraft des Geistes im Menschen auf's Tiefste anerkannten und auch die, welche, wie der Orthodoxismus, in dem Menschen, dem Ebenbilde Gottes, das Beste auf Erden, einen göttlichen Geist vorhanden behaupten. Aber gerade die Zuschärfung der Gegensätze von Geist und Materie veranlaßte schon die Griechen, in letzterer das Unreine, Rohe zu sehen; diese Zuschärfung veranlaßt auch den Orthodoxismus zu gleichen Reden, wobei sich freilich noch ein gewisser Engsinn der Auffassung geltend macht, indem man meint, der durch Irrthum zur Wahrheit gelangende Gang der freien Forschung habe überhaupt nur negative Resultate, nur irrlichterlirende Zerfahrenheit zur Folge.

An dieser Auffassung der Welt als einer Kloake, worin alles Sinnliche das Unreine, Schlechte ist, halten auch Brahmanismus und Buddhismus fest mit ihrer Lehre, daß nur Askese, Enthaltung vom Sinnlichen, Reinheit der Seele verleihe. An dieser Kloakentheorie hält auch Arthur Schopenhauer fest, der Erneuerer des Buddhismus zur christlichen Zeit. Er freilich ist einer von denen, die, wie Kant sagt, die Anlage zum Guten im Menschen nicht würdigen; er predigt daher stark buddhistische Askese, aber wohl nur, weil bei seinem Glauben an die Schlechtigkeit der Menschen es ihm ein bequemer Trost ist, die Natur, die irdische Materie als den Entfremder vom ewig Wahren hinzustellen. In neuerer Zeit schwelgt man aus gleichen Gründen viel in schopenhauer'schem Buddhismus. Klingt es doch auch so schön, sich voll stolz stoischer Ergebung mit den Fesseln der unreinen, irdischen Sinnlichkeit zu trösten, wenn man Worte als Wahrheit verkündet, ohne sie zur That zu machen! Denn freilich, wenn Jemand, statt in einer durch faullenzende Askese zu überwindenden Materie, in sich selbst, in seinem eigenen Inneren den Quell von Leiden in der Welt erkennt, so könnte man von diesem verlangen, daß er die erkannte Wahrheit mit freier Kraft ergreife, zu seinem geistigen

Eigenthum mache und nun die Wahrheit practisch im Leben verwirkliche, mit practischer That dem practischen Leiden begegne.

Da also diese vier Gesichtspunkte von Gutdenkenden und Schlechtdenkenden aufgestellt werden, also überhaupt als Fundamente erscheinen, von denen aus man nach dem Ende aller Dinge ausblickt, so können wir noch zwei weitere beifügen. 5) Die Erde ist ein Erziehungshaus, in welchem die Seele durch die Wechselfälle des Lebens erzogen und entwickelt wird. Es ist dies die Lehre, wie sie uns aus den Psalmen, aus Hiob's Leidensgeschichte so dichterisch anschaulich entgegentritt, und wie sie auch unter Vielen des christlich-gläubigen Volkes lebt. 6) Die Erde ist der Schauplatz der Liebe Gottes, des Erbarmens Christi, sie ist das Werk seiner Herrlichkeit und die Stätte der Selbstverwirklichung des Menschengeistes, die Stätte der Entwicklung zu freier und edler Bildung, zu schöner Wesensentfaltung.

Es ist klar, daß die Annahme des einen oder andern Gesichtspunktes bedingt ist, von der Art und Weise, wie man die Seele selbst auffaßt. Derjenige kann die Erde weder als Zuchthaus, noch als Erziehungshaus, noch als Stätte der Wesensentfaltung ansehen, welcher die selbständige Existenz einer zu züchtigenden, einer zu erziehenden oder sich entfaltenden Seele läugnet; ihm bleibt nur übrig, die Erde als ein Wirthshaus, als die Stätte des Kampfes um's Dasein zu betrachten, oder als eine Züchtungsstätte, da ja die von den Körperatomen producirte Seele nur abhängig sein soll von der im Laufe von Jahrtausenden gezüchteten Hirnatombewegung.

Sonderbarerweise nun verbindet sich dieser Gesichtspunkt, diese Anschauungsweise des Materialismus, auch mit der Ansicht, daß die Erde ein Tollhaus, eine Kloake sei. Sonderbarerweise, sage ich, findet diese Verbindung statt. Denn man sollte denken, da die Materie das allein Existirende, und zwar das mit gesetzmäßiger Nothwendigkeit Wirkende sein soll, so

könnte sie auch nur gesetzmäßige Nothwendigkeit wirken und auf der Erde wäre kein Platz für das gesetzlos Dumme und für die nicht nothwendige Verrücktheit; man sollte denken, da die Materie, also das Irdische selbst, es sein soll, welche den Geist, d. h. seelisches Empfinden, geistiges Denken producirt, so würde sich dieser Geist seines Vaters und Erzeugers, der Materie, nicht schämen, er würde Freude haben an der es producirenden, vollen Sinnlichkeit. Indeß das Gegentheil von Beidem findet statt. Man läßt die mit gesetzmäßiger Nothwendigkeit wirkende Materie ein Tollhaus produciren, da sie in der Masse der Menschheitsgehirne gesetzlose Dummheiten, unnöthige Verrücktheiten ins Leben setzt, während nur in den vereinzelten, wissenschaftlichen Materialismus glaubenden Gehirnen Vernunft und Wahrheit leben soll. Man verachtet ferner seinen Erzeuger, die Materie, indem man mit dem Buddhismus liebäugelt (Büchner, Darwin's Vorlesungen II. Aufl. S. 279), der wie keine andere Lehre mit hochmüthiger Geringschätzung auf die Materie herabblickt, dem „die Welt nur vom Uebel ist, dem Geburt, Alter, Krankheit, Tod, die vier Hauptübel sind und dem das Nirvana, das Nichts, das Aufhören des Denkens und des Selbstbewußtseins und die Rückkehr in die allgemeine, ruhende Leerheit als Zustand höchster Seligkeit gilt (Büchner)".

Diese thatsächliche Verbindung von Widersprüchen, diese Schwärmerei für die Materie als der Erzeugerin aller Dinge einerseits und diese Begeisterung für einen Seligkeitszustand ruhender Leere, also einer nichtseienden Materie andererseits, wie sie im Materialismus laut wird, ist gewiß zu interessant, als daß sie uns nicht anregen sollte, einmal seine Gründe für die Nichtexistenz der Seele, wonach ja die Fortdauer unmöglich ist zu betrachten. Wir folgen dabei wieder dem Sprecher des naturwissenschaftfrohen modernen Popularbewußtseins und des modernen gesunden Menschenverstandes. L. Büchner beginnt

folgendermaßen in „Kraft und Stoff" sein Kapitel: „Persönliche Fortdauer".

„Wir glauben in einem vorhergehenden Kapitel die innige und unlösliche Verbindung von Geist und Körper, von Seele und Gehirn und die unbedingte Abhängigkeit der Seele in allen bemerkbaren Lebensäußerungen nachgewiesen zu haben, wir haben dieselben zugleich mit diesem Substrat entstehen, wachsen, abnehmen und erkranken sehen. Sind wir auch außer Stande, uns über das eigentliche Wie dieser Verbindung irgend eine klare Vorstellung zu machen, so sind wir doch durch jene Thatsachen zum Ausspruche berechtigt, daß diese Verbindung in einer Weise besteht, welche jede dauernde Trennung beider als unmöglich erscheinen läßt".

Halten wir fest, daß Büchner über das Wie nichts weiß, daß ihm die Trennung aber trotzdem unmöglich ist! Seine feststehenden Thatsachen sind die, daß wir nur da Denkthätigkeit sehen, wo ein Gehirn ist, daß das große Mannshirn mehr denkt als das kleine Kinderhirn, daß Mißbildung, Krankheit, Tod des Gehirns die Denkthätigkeit stört. Thatsachen sind dies, die wir auch bei jedem Eichbaum sehen, er wächst nur in einem Boden, er wächst üppig in fruchtbarem Land und stirbt ab in einem durch Dürre mißbildeten; trotzdem behauptet Niemand, daß der Boden den Eichbaum producire. (Antimat. I. S. 244 ff. II. S. 196. S. 255 ff.).

Büchner fährt fort: „In dem Gesetze: kein normales Gehirn ohne zu denken, wiederholt sich der oberste Grundsatz einer philosophischen Naturbetrachtung: Kein Stoff ohne Kraft! Keine Kraft ohne Stoff! Es ist so unmöglich, sagt Moleschott, daß ein unversehrtes Gehirn nicht denkt, wie es unmöglich ist, daß der Gedanke einem andern Stoffe als dem Gehirn, als seinem Träger angehöre".

Sicher aber ist die Behauptung, daß das Verhältniß von Kraft und Stoff ein Gleiches wäre, wie das von Seele und Gehirn, eine unbewiesene, somit unbegründete, und das Gegen-

theil der Behauptung ist noch so lange berechtigt, als jenes Wie der Verbindung noch nicht klar ist. Und was die von Moleschott behauptete Unmöglichkeit betrifft, daß etwas anderes als das Gehirn Träger des Denkens sei, so hat sie so viel Werth als die Behauptung Hegel's, es gäbe nothwendig nur sieben Planeten. Moleschott stützt sich, wie Hegel, nur auf eine Summenwahrnehmung; aber die Nothwendigkeit, daß es so sein müsse, hat er nicht bewiesen, nicht begründet.

Büchner fährt nun weiter fort zu zeigen, wie die Anschauungen der Seele nicht angeboren seien, sondern Producte von Zeit und Außenwelt; und da das geistige Wesen nur in, mit und durch die irdischen Außendinge sich selbst erkannt habe, seiner selbst bewußt geworden sei, nur durch sein Gegenübertreten gegen irdisch abgegrenzte Individualitäten Person geworden wäre, so sei es weder denkbar noch möglich, daß dieses Wesen, herausgerissen aus diesen ihm wie Lebensluft nöthigen Bedingungen, mit Selbstbewußtsein und als dieselbe Person weiter existiren könne.

Wir wollen hiergegen nicht ausführlich entwickeln, daß die Seele, auch wenn sie ein selbständiges Wesen sei, abhängig von Zeit und Welt sein müsse, eben weil sie in der zeitlichen Welt erscheint; wir wollen vielmehr nur darauf aufmerksam machen, wie Büchner im Ganzen hier dieselben Gründe gegen die persönliche Fortdauer vorbringt, wie einst Aristoteles. Auch dieser läßt das Selbstbewußtsein im Tod vernichtet werden, da es nur durch die Sinnenwelt geweckt nnd erhalten werde. Aristoteles behauptet aber die Fortdauer eines selbstbewußtseinslosen, reinen Denkens, das aus dem Leibe heraustrete und zurückgehe in den allgemeinen Schoß des reinen, ewigen Denkens. Büchner dagegen läßt alles Geistige Nirvana werden, ins Nichts gehen. Wer hat nun Recht? Wenn Aristoteles und Büchner recht hätten im Läugnen persönlicher Fortdauer, so bleibt es bei der Unklarheit des Wie der Verbindung immer noch möglich, daß

Aristoteles und so auch der Brahmanismus Recht hätten, daß aus der unklaren, unreinen Verbindung von Seele und Leib, das klare, reine Denken herausträte und zurückgehe zu dem ewig reinen Wesen. Wir haben es aber hier nur mit Büchner zu thun, nach welchem die Seele stirbt mit dem Leibe, und nach welchem kein reines Denken neben der Materie existirt. Er fährt fort:

„Nicht Ueberzeugung, sondern eigensinnige Willkür, nicht die Wissenschaft, sondern nur der Glaube können die Idee einer persönlichen Fortdauer stützen. Die Physiologie, sagt Karl Vogt, erklärt sich bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Fortdauer, wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenigen der speciellen Existenz einer Seele anschließen. Die Seele fährt nicht in den Fötus wie der böse Geist in den Besessenen, sondern sie ist ein Product der Entwicklung des Gehirns, so gut die Muskelthätigkeit ein Product der Muskelentwicklung, die Drüsenabsonderung ein Product der Drüsenentwicklung ist. Sobald die Substanzen, welche das Gehirn bilden, wieder in derselben Form zusammengewürfelt werden, so werden auch dieselben Functionen wieder eintreten". Büchner citirt seine Vogt'sche Autorität noch weiter und fährt dann fort: „In der That lehrt uns denn auch die alltäglichste und einfachste Beobachtung und Empirie, daß der geistige Effect mit der Zerstörung seines materiellen Substrates zu Grunde geht, daß der Mensch stirbt. ‚Da war's Gebrauch, sagt Macbeth, daß, war das Hirn heraus, der Mensch auch starb'. Keine natürliche Erscheinung giebt es und keine hat es jemals gegeben, welche uns glauben oder annehmen ließ, es existire die Seele eines gestorbenen Individuums weiter; sie ist todt, um niemals wiederzukehren. ‚Daß die Seele eines gestorbenen Individuums, sagt Burmeister, mit dem Tode desselben zu erscheinen aufhöret, wird von verständigen Leuten nicht bestritten. Geister und Geistererscheinungen haben nur kranke oder abergläubische Leute ge-

sehen'. Damit denn, fährt Büchner fort, haben wir unsere Ansicht im Ganzen festgestellt".

Gewiß, dies ist eine Feststellung, aber eine solche, die nur durch die vom Materialismus, wie wir öfter zeigten, so sehr beliebte Autoritätenmanie zu Stande kam. Gegen die Autorität eines unfehlbaren Papstes eifert man freilich, aber man glaubt Unbewiesenes stützen zu können durch die selbstgefällig eitle Berufung auf verständige Leute, als ob es nicht einst sehr verständige Leute waren, welche von Newton's Gesetz nichts wußten, oder welche sagten: die Sonne dreht sich um die stille Erde. Als ob es Stützen wären, wenn Vogt, Moleschott, Burmeister ex cathedra scientiae, im Namen der Physiologie, reden über Dinge, die, weil kein Mikroskop sie sichtbar machen kann, dem Gebiete freien Denkens angehören und die, weil sie unbewiesen und noch unklar sind, wie Büchner sagt, Glaubensartikel sind, mag man so oder anders darüber entscheiden!

Was aber soll es gar mit einer Wissenschaft, in der man sich stützt auf die Worte eines geistig kranken Mannes, eines Mannes, der die dreifache Schuld des Treubruches gegen den Gastfreund, des Mordes seines Königs und des Mordes seiner Freunde auf sich lud und nun unter den Foltern seines Innern leidenschaftlich erregte Vorstellungen vorbringt! Was sollen Macbeth's Worte in der Wissenschaft? Wahrlich es ist dies noch eine schlimmere Schändung der Wissenschaft, als wenn man Luther anführt, zum Beweise, daß die Gottesidee ein phantastisches Märchen sei. Und hat nicht Macbeth gerade in dem Augenblick, wo er die citirten Worte spricht, den Glauben, er sähe wirklich, was die erhitzte Phantasie ihm vormalt? Fährt er nicht nach jenen von Büchner citirten Worten unmittelbar fort:

> . . . . . . Doch jetzt erstehn sie wieder
> Mit zwanzig tödtlichen Morden an den Häuptern,
> Und treiben uns von unseren Stühlen!

Also vom Stuhl läßt sich Macbeth sogar durch einen Geist treiben! Sind seine Worte daher nicht gerade so gut als Beweis für die Fortdauer zu citiren? Glaubt man vielleicht die Worte Macbeth's sprächen die wahre Ansicht vom Dichtergenius Shakespeare aus? Nun freilich es kann uns nicht wundern, wenn Büchner annimmt das, was Macbeth sage, spräche die Seele des Dichters selbst. Fängt Büchner doch sogar sein Kapitel: „Unsterblichkeit des Stoffes" folgendermaßen an:

„Der große Cäsar, todt und Lehm geworden,
Verklebt ein Loch wohl vor dem rauhen Norden.
O, daß die Erde, der die Welt gebebt,
Vor Wind und Wetter eine Wand verklebt!"

„Mit diesen tiefempfundenen Worten deutete der große Britte schon vor 300 Jahren eine Wahrheit an, welche trotz ihrer Klarheit und Einfachheit, trotz ihrer Unbestreitbarkeit heutzutage noch nicht einmal unter unseren Naturforschern zur allgemeinen Erkenntniß gekommen zu sein scheint". So Büchner und er mag recht haben, daß der große Britte damit die Unsterblichkeit des Stoffes behauptete; aber er behauptete damit noch nicht die Unsterblichkeit des Geistes, und ich sage, es heißt Shakespeare'n schänden, wenn man aus diesen Zeilen beweisen will, daß dem Dichter Cäsar nur Lehm, nur Materie gewesen sei. Ist denn überhaupt des Dichters Weltanschauung identisch mit jeder Aeußerung, welche er, dem Charakter seines dramatischen Helden entsprechend, diesem in den Mund legt? Wer spricht denn von diesem Lehm gewordenen Cäsar? Hamlet, als er daran ist verrückt zu werden! Nun, dieser selbe Hamlet, vor seiner Verrücktheit, als er vor der Gefahr gewarnt wird, dem Geist seines Vaters zu folgen, ruft aus:

Was wäre da zu fürchten?
Mein Leben acht ich keine Nadel werth;
Und meine Seele, kann es der was thun,
Die ein unsterblich Ding ist, wie es selbst?

Warum citirte Büchner nicht diese Stelle, zum Beweise daß Shakespeare an die Unsterblichkeit der Seele an Geistererscheinungeu glaubte? Warum spricht er nicht von den Hexen Macbeths, um zu beweisen, daß der große Britte an Hexen glaubte? Warum spricht Büchner nicht von alle Dieses? Weil es nicht in den Kram seiner Partheivorurtheile paßt, und weil er dann bekennen müßte, daß er zu jenen Menschen gehört, welchen dieser selbe Hamlet zuruft:

Es giebt mehr Ding im Himmel und auf Erden,
Als eure Schulweisheit sich träumt; Horatio!

Wir sehen daher, wo wir hinkommen, wenn wir nicht aus dem Wesen der Sache heraus das Wahre und Falsche begründen, wenn wir, unfähig uns durch eigene Kraft und Selbständigkeit zu helfen, der Stützen Anderer bedürfen. Wir citiren dann das, was uns gefällt und den, der uns gefällt. Aber bei der Gleichberechtigung Aller in der Republik der Wissenschaft müssen wir uns gefallen lassen, wenn andere es gerade so machen und wenn im Gegensatz zu Büchner einer den Shakespeare gerade als Beweis für die Fortdauer der Seele anführt, weil er eben auch sich aus ihm auswählte, was ihm gefiel. Auch ich habe daher das Recht mir Würde zu geben, indem ich sage: die vernünftigen Leute finden Klarheit da, wo die verständigen Unklarheit sehen und nichts begreifen können. Auch ich darf den ex cathedra physiologiae Redenden gegenüber mich berufen auf die ex cathedra psychologiae Redenden, und bin stolz genug mich mit nem Einen Luther zu begnügen, behauptend, daß in Fragen des Seelenlebens er mehr wiege, als alle materialistischen Aerzte und Leichenbeschauer. Und was die Volksvorstellungen eines Macbeth anlangt, so kann ich mich ihnen gegenüber stützen auf iue Volksvorstellungen der Griechen, die einen Achilles im Elydmidst klagender Erinnerung an ein vergangenes, thatenreiches

Dasein fortleben lassen, und nach denen Ixion im Tartarus ewig das Rad den Berg hinaufwälzt; ich stütze mich auf die Vorstellungen der alten Deutschen, wonach sie trinkend und fechtend in der Walhalla fortleben; ich stütze mich auf die Juden, die in Abrahams Schoß das Glück zu finden haben, welches die Erde nicht gab; ich stütze mich auf die Christen, die im Himmel die volle Wahrheit zu schauen hoffen.

Nach solcher Autoritätenstützelei kann ich dann so berechtigt wie aller gesunde Menschenverstand behaupten: meine Ansicht über die Seelenfortdauer im Ganzen festgestellt zu haben. Namentlich, wenn ich dem leicht abfertigenden Büchner nachredend sage: „auch aus zahlreichen anderen Gründen, deren Erörterung hier zu weit führen würde."

Nachdem denn Büchner in solcher Weise seine Ansicht im Ganzen festgestellt hat, sucht er die Frage der Fortdauer von einigen empirischen Seiten specieller zu beleuchten. Er führt zuerst an, daß Manche sagten, weil die Materie unsterblich sei, so müsse auch der Geist unsterblich sein, da es ja an sich undenkbar, ja unmöglich sei, daß der menschliche Geist, einmal vorhanden, wieder vernichtet werde. Büchner erklärt dies natürlich für einen falschen Schluß, „da ja die Seele nicht selbst Materie ist, sondern nur ideelles Product einer gewissen Combination mit Kräften begabter Stoffe" und „wie mit dem Zertrümmern einer Uhr sie keine Stunde mehr zeigt und wir den ganzen ideellen Begriff zerstören, den wir mit solchen Instrument verbinden", „so verschwindet auch mit dem Auseinanderfallen der Combination jener Krafteffect, den wir Seele nennen". So Büchner.

Wir haben aber anderwärts (Bd. I. Vortr. 5. Bd. II. Vortr. 3) über den wissenschaftlichen Werth dieser Lehre gesprochen und namentlich auch (Bd. II. S. 201) Büchner's eigenes Geständniß angeführt, daß sichere Kenntnisse oder auch nur gegründete Vermuthungen über die Art wie aus Unbeseeltem Beseeltes, aus Unorganischem Organisches

würde, nicht existirten; wir hörten ihn ferner oben erst sagen, „die Verbindung von Geist und Gehirn sei unklar." Deshalb dürfen wir denn behaupten, daß jenes Bild von der Uhrzertrümmerung und jene s. g. Thatsache von dem Producirtwerden der Seele durch die Materie keinen empirischen Werth haben, sondern nur einen Denk-Werth, der eben, weil er nicht auf philosophischer Begründung beruht, nur den einer subjectiven Ansicht besitzt. So lange daher noch gegründete Vermuthungen fehlen, so lange noch Unklarheiten sind über das Wie des Verhältnisses vom Geist und Materie, ist auch die entgegengesetzte subjective Ansicht noch berechtigt, wenn sie sagt: die Seele ist kein Product der Materie und hat daher, weil sie ein selbständiges Wesen ist, das gleiche Recht zur Unsterblichkeit wie die Materie.

Büchner fährt fort: „Wenn die Seele unvernichtbar wäre wie die Materie, so müßte sie auch ewig gewesen sein, wie diese; wo aber war sie als der Leib nicht da war? Sie war nicht da, denn nicht das leiseste Zeichen verrieth ihre Existenz, und eine solche dennoch anzunehmen, wäre eine willkürliche Hypothese. Was aber einmal nicht war, kann auch wieder untergehen, vernichtet werden. Ja es liegt in der Natur Alles Entstehenden mit Nothwendigkeit, daß es wieder zu Grunde gehe". Diese apodictisch hingestellte Behauptung verliert aber sofort ihren empirischen Werth, wenn wir uns daran erinnern, wie die Lehre, daß die Seele mit Nothwendigkeit aus der Materie entstehe, nur eine subjective Ansicht ist. Und einer solchen steht wenigstens in den Augen kritischer Philosophie als gleichberechtigt gegenüber eine subjective Ansicht, welche sagt: Die Freiheit, oder ein frei wollender Schöpfer ist Ursache des Daseins, und einer solchen Freiheit gegenüber wird Nothwendigkeit alles was vernünftig gewollt ist. Deshalb ist es auch dem, welchem Gottes Willen ewigen Bestand setzen wollte, eine Nothwendigkeit immer zu bestehen nach seinem Ent-

stehen; es kann nicht ins Nichts vergehen; und wenn Gott einen Geist werden lassen wollte, welcher die Aufgabe hat, das unendliche Gebiet der Wahrheit zu freier Selbstbestimmung sich anzueignen, so wird auch der unendlichen Fortdauer des persönlichen Wesens, getrennt von der Materie, nichts im Wege stehen.

In seiner empirischen Betrachtung fortfahrend, findet Büchner „einen weiteren directen Beweis für die Vernichtbarkeit der Seele im Schlaf; hier seien die Functionen des Denkorgans für eine Zeit sistirt; die Seele sei damit im wahren Sinne vernichtet. Beim Erwachen finde sich die Seele genau da wieder, wo sie sich beim Einschlafen vergessen habe, die Zwischenzeit war für sie nicht da, sie befand sich im Zustand eines geistigen Todes". Der empirische Werth dieser Behauptung reducirt sich aber auch hier wieder auf den Werth dichterischer Phantasie, indem Büchner zusetzt: „Dies eigenthümliche Verhältniß ist so in die Augen fallend, daß man von je Schlaf und Tod mit einander verglich und sie Brüder nannte". Der empirische Werth reducirt sich ferner auf den der Autorität, da er sich beruft darauf, daß, „während der französischen Revolution der bekannte Chaumette an die Kirchhofsthüren setzen ließ: der Tod ist ein ewiger Schlaf". Da er sich beruft auf den Dichter, der „mit schönen Worte sage:

> Ich will zur Ruh' und sterben jetzt im Schlaf —
> Denn Schlaf ist Tod".

Wenn dadurch alles wieder zur subjectiven Ansicht wird, so tritt dies noch vollends hervor, wenn Büchner sagt: „Im Moment des Einschlafens beschleicht uns das unheimliche Gefühl der bevorstehenden geistigen Vernichtung und der Unwissenheit darüber, ob sie zeitlich oder ewig sein werde". Eigenthümlich ist es, daß er, der Buddhismusfrohe, bei dem Gehen ins Nirvana Unheimlichkeit empfindet; aber solcher subjectiven Empfindung gegenüber habe ich wenigstens das Recht zu sagen, daß ich noch nie mit solchem unheimlichen Gefühl einschlief,

sondern stets mit der frohen Hoffnung auf neu gestärkte Arbeitskraft, daß ich weniger bei einschlafender Müdigkeit als bei tageswacher Lebendigkeit der irdischen Vergänglichkeit denke. Um so weniger aber wüßte ich von dem unheimlichen Gefühle beim Schlafe, wenn ich, wie Büchner, so begeisterter Freund der alten Inder wäre; nach diesen ist der Schlaf das Zurückversinken der Seele in den Urgrund des Alls zu neuer Befruchtung und Belebung. Ist dies etwas Unheimliches?

Mit Recht weist Büchner die Ansicht jener zurück, welche der Träume wegen gegen die Vernichtungstheorie der Seele im Schlafe sprechen. Richtig ist sein Einwand; denn das Träumen ist weniger Schlafen, als ein Halbwachen. Aber ist deshalb im tiefen Schlaf die Seele vernichtet? Wir sagen: Nein!

Es giebt eine weit verbreitete Theorie, welcher auch Büchner nachgeht, daß die Electricität die Erscheinung eines Fluidums wäre. Nach seiner Seelenvernichtungstheorie beim Schlafe müßte er auch sagen: „Sobald der electrische Telegraph nicht arbeitet, keine Thätigkeit zeigt, so ist es so gut, als ob er schliefe und das electrische Fluidum ist vernichtet". Er müßte, wenn ein Mühlrad nicht arbeitet, weil das bewegende Wasser abgesperrt ist, sagen: „die bewegende Kraft ist vernichtet, weil sie schläft, weil sie sich nicht äußert". Aber weder das electrische Fluidum im ruhenden Draht, noch das bewegende Wasser der still stehenden Mühle sind vernichtet, sie sind nur momentan gehindert durch ihr nöthiges Organ sich zu äußern. Warum sollen beim Schlafe nicht auch solche vorübergehende Hemmungen stattfinden können? Büchner hat die Hemmung nirgends widerlegt; nirgends zeigte er, wie es käme, daß nach dem Schlafe die „vernichtete Seele" wieder in den Körper kommt, während bei seinem „Bruder Tod" die vernichtete Seele nicht mehr wiederkehrt. Da also auch hier wieder alles zu subjectiver Ansicht wird, so ist auch die entgegengesetzte Ansicht berechtigt, welche, statt mit Büchner von der Aehnlichkeit der arbeitslosen Ruhe des schlafenden und

todten Körpers auszugehen, sich stützt auf den Unterschied einer wiederkehrenden und einer nicht wiederkehrenden Arbeitskraft und sagt: Der Schlaf ist vorübergehende Hemmung der geistigen Thätigkeit; der Tod aber volle Befreiung aus den irdischen Banden; er ist voller Sieg des ewigen Lebens; und aus diesem Grunde sagte daher auch „Andreä, der Verfasser einer alten descriptio reipublicae christianopolitanae aus dem Jahre 1619. Diese eine Republik kennt den Tod nicht, und doch ist er bei ihr in aller Vertraulichkeit, aber sie nennen ihn Schlaf".

Wir sehen auch hier wieder, wie es mit Autoritätscitaten geht. Büchner nämlich führt die citirten Worte Andreä's für seine Theorie an. Der Anhänger des christlichen Freistaats aber führt dieselben Worte als Stütze für seinen Glauben an, eben weil er seit Christus sagt: „Tod, wo ist dein Stachel?"

Diese Hemmungstheorie kann man auch da entgegenhalten, wo, wie bei krankhaften Körperzuständen Büchner ebenfalls eine empirische Vernichtung der Seele behauptet. Man kann sie entgegenhalten, selbst bei jenen von ihm angeführten thierischen Erscheinungen, wo Infusorien, die in Dachrinnen leben, bei Dürre eintrocknen und erst bei Regen wieder aufleben.

Von seinem empirischen Standpunkte aus eifert Büchner noch zuletzt gegen die Annahme einer „geistigen Materie", denn „solche Annahme sei ein unlösbarer Widerspruch, ähnlich, wie es ein „schwarzer Schimmel", ein „weißer Rappen" sei. Eine geistige Materie sei ein logisches und empirisches Unding; ähnlich wie die imponderable Materie, von der auch Burmeister sage, sie sei ein Widerspruch in sich selbst; die Wissenschaft habe gezeigt, daß es keine imponderable Lichtmaterie gäbe, denn Licht sei nur ein eigenthümlicher Schwingungszustand, der kleinsten Theile von bereits vorhandener Materie".

Aber giebt es wirklich keine Lichtmaterie? Ist nicht jener den Weltraum füllende und nach des Astronomen Enke die

Wandelsterne in ihrer Bewegung hemmende Aether der Träger, also die Materie, „die bereits vorhandene", wie Büchner sagt, Materie des Lichts? Der Aether ist die Materie, deren Schwingung wir als Licht wahrnehmen. Giebt es also wirklich keine imponderable Materie? Kann man diesen Aether wiegen wie man Sauerstoff, Stickstoff auf der Wage wiegt? Im Gegensatz zu dieser die Schwere wirkenden Materie ist der Aether in der That imponderabel. Hat man magnetisches, hat man electrisches Fluidum gewogen, deren Existenz Viele für wissenschaftlich wahr halten? Warum sollte nun nicht neben solchen thatsächlich ungewogenen, also imponderablen, Materien, wie es der lichtschwingende Aether, das Electricität wirkende Fluidum ist, auch eine geistige Materie vorkommen können? Wir nennen Materie jenes Etwas, das wir als Träger einer Erscheinung, als das eine Kraftwirkung Aeußernde ansehen; so reden wir von einer die Schwerkraft wirkenden Materie, von einer Licht wirkenden Materie, einer Electricität wirkenden Materie, warum soll nun eine Geist wirkende Materie, ein Widerspruch sein? Die Volksvorstellungen und die Sprache trennen beide freilich scharf Geistiges und Ungeistiges, so daß eine directe Vereinigung von Geist und Materie nicht möglich scheint. Wenn aber nun Büchner behauptet, die Verbindung beider sei ein logisches Unding, so hätte er erst überhaupt eine logische Untersuchung über beide Begriffe anstellen müssen. Er that es nicht, und eben weil er beide Worte in ihrer vieldeutigen Form aus dem empirisch gegebenen Sprachschatz aufgriff und sie überdies nach seinem subjectiven Gutdünken gerade in den widersprechendsten Vorstellungen festhält, so ist auf diesem subjectiven Boden die entgegengesetzte Ansicht ebenfalls berechtigt, welche sagt: Eben weil beide Begriffe nicht zu vereinen sind, so giebt es eine Geist wirkende Materie gerade so gut, wie es eine Schwerkraft wirkende Materie giebt, und unstatthaft ist es, nur die schwerkräf-

tige Materie als existirend zu behaupten, die für sich existirende geisteskräftige Materie aber zu verwerfen.

Nach diesen empirischen Gründen geht Büchner zu moralischen Gründen über. „Man sage, der Gedanke an ewige Vernichtung spreche gegen alle menschliche Empfindung, das innerste Gefühl empöre sich dagegen und deshalb müsse er falsch sein." Büchner dreht natürlich die Sache um: „Grade die Appellation an das Gefühl sei unklar, unwissenschaftlich, und es sei der Gedanke ewigen Lebens unendlich abschreckender und das innerste Gefühl unendlich abstoßender, als der an ewige Vernichtung. Diese sei ja vollkommene Ruhe, Schmerzlosigkeit, Befreiung von allen quälenden Eindrücken und daher nicht zu fürchten; der Gedanke ewigen Lebens, des Nichtsterbenkönnens sei dagegen das Abschreckendste was die Phantasie erfinden könne und seine ganze Furchtbarkeit habe die Mythe längst in der Erzählung des nichtsterbenkönnenden Ahasverus ausgedrückt".

Wir sehen, wir stehen hier völlig wieder auf dem Boden der Subjectivität, wo jeder berechtigt ist für wahr zu halten was er will. Büchner nennt die Appellation an das Gefühl unklar und unwissenschaftlich, aber er stützt doch selbst mit dieser selben Appellation sein buddhistisch Nirvana; denn er stützt sich auf die mythische Figur des Ahasverus. Wo ist da die größere wissenschaftlichere Berechtigung seiner Behauptung? Gewiß auch der Gegner hat das Recht zu sagen: Dem Ahasver gegenüber stelle ich Dante's Freuden des Himmels und finde im Gedanken des ewigen Lebens Trost, Freude und Seligkeit. Die Berufung auf den Ahasver überdies ist eine unklare, unberechtigte. Denn die Sage spricht nur ihr Entsetzen aus über das in der irdisch unvollkommenen Welt andauernde Leben, sie preist aber das Glück des Lebens in der vollkommneren, himmlischen Welt. Ahasver will nicht ins Nichts, ins Nirvana, gehen, er will gehen in Abraham's Schoß und dort ewige Freuden genießend

weiterleben. Er will auf Erden sterben, um im Himmel nicht mehr sterben zu können.

Diese ewige Dauer im Himmel läßt uns weiter betrachten, wie Büchner zeigt: „auf welche mitunter wunderliche und sehr unphilosophische Weise sich Viele in dieser kitzlichen Frage zu helfen suchen. Carriere z. B. sage: die Sehnsucht unsrer Natur, der Drang der Erkenntniß nach der Lösung so vieler Räthsel verlangt die Unsterblichkeit und ebenso die schreienden Dissonanzen im Weltaccorde, welche die Auflösung in höhere Harmonie erheischen. Diese und ähnliche Betrachtungen machen uns die Unsterblichkeit auf unsrem Standpunkte zur subjectiven Gewißheit, zur Herzensüberzeugung." Büchner fährt nun fort: „Herzensüberzeugungen kann freilich jeder haben, aber sie mit philosophischen Fragen vermengen zu wollen, ist mehr als unwissenschaftlich."

Aber wenn sich nun Büchner auf Macbeth, auf das abstoßende Gefühl bei Ahasverus beruft, ist das dann nicht auch mehr als unwissenschaftlich? Auch die Herzensüberzeugung beruht auf Gefühl; und der Wissenschaft wird, wo es auf Wahrheit ankommt, das Gefühl von Büchner soviel berechtigt sein, wie das von Carriere Es bleiben bei beiden nur subjective Ansichten übrig, die sich hier auf idealistische, dort auf materialistische Vorurtheile stützen.

Doch auch in Wunderlichkeiten bleibt der gefühlsüberzeugte Büchner dem herzensüberzeugten Gegner nicht nach. Carriere fordert die Unsterblichkeit der vollkommenen Erkenntniß wegen. Diese aber ist für Büchner eine Unmöglichkeit. „In dem Augenblicke, wo wir an diesen Punkt (vollkommener Erkenntniß) angelangt wären, würden wir Selbstschöpfer und im Stande sein, die Materie ganz nach unsrem Willen zu lenken." Wir glauben, daß Hegel nach solchen Worten den Büchner für seinen getreusten Schüler ansehen würde. Bei Beiden ist der menschliche Geist das einzige persönliche Wissen

und dieses geht bei Hegel im Tode in das absolute Wissen über, welches alles andre, also auch Wille und That in sich aufhob und somit die Macht darüber hat. Nach Büchner muß nun ebenfalls das persönliche Wissen beim Tode mit der vollkommenen Erkenntniß ein absolutes Wissen geworden sein, das alle Macht zur That, zur Welt= und Selbstschöpfung in sich hat. Wir andern freilich, die wir nicht mit Hegel oder Büchner stimmen, wir theilen der Seele im ewigen Leben zwar volle Erkenntniß des Geschehenen zu, überlassen aber als relativ selbständige Wesen die That, die schaffende Macht, dem absoluten Urgrunde.

Büchner fährt aber fort: „Diese Erkenntniß wäre aber gleichbedeutend mit Auflösung, Vernichtung, Untergang, und kein Wesen existirt, das sie besitzen kann. Wo kein Streben, da kann auch kein Leben mehr sein; die volle Wahrheit wäre ein Todesurtheil für den, der sie begriffen, und er müßte an Apathie und Thatenlosigkeit zu Grunde gehen. Schon Lessing verknüpfte mit dieser Idee eine solche Vorstellung von Langeweile, daß ihm, Angst und Wehe' dabei ankam." Leider schützt hier, selbst wenn richtig citirt wäre, sogar Lessing nicht den Büchner vor wunderlicher Rede. Das obige Citat von Macbeth giebt mir das Recht, Romeo und Julie zu citiren; beide gehen in Tod nicht aus Langeweile bei der vollen Erkenntniß ihrer Liebe, sondern trotz dem, oder viel mehr eben weil sie wissen, daß sie sich lieben, sterben sie, um ewig der erkannten Liebe leben zu können. Nicht Jedermann also stimmt Büchner'n bei. Und ist wirklich volle Erkenntniß gleich der Vernichtung? Hieß es nicht oben, volle Erkenntniß macht zum Selbstschöpfer? Müßte nicht schon auf Erden jeder Schritt der Erkenntniß zur Vernichtung und Langeweile näher führen? Ist aber wirklich die Wissenschaft langweiliger geworden, seit Newton das Gesetz der Schwere entdeckte? Hat nicht Jeder an sich selbst erfahren, wie jeder neue Zuschlag an Wahrheit ihm neue Mittel an die Hand gab zu weiteren Fortschritten, und wie mit diesem Mittel der gewußten Wahrheit statt einer

größeren Langeweile eine größere Freudigkeit am Leben eintritt? Und so dürfen wir behaupten, mit der vollkommensten Erkenntniß tritt erst die Möglichkeit vollkommener Lebensentfaltung ein, und mit diesem Besitz die vollkommenste Freude und Lust am Dasein.

In der Erkenntniß liegt Langeweile? Ich sah seither die größte Langeweile bei denen, die keine Erkenntniß anstrebten, oder nur leichtlebig an der Oberfläche des Wissens herumnaschten und die daher auch nicht die Tiefe der Wissenschaft besitzen. Wer sah die weite, bewegliche Fläche des Meeres, wer die Größe, die Starrheit schneeiger Alpen, wer den traulichen Frieden eng bewaldeten Thales und findet Langeweile in dem Wissen, wie die Sache aussieht? Die Blasirtheit freilich, welche gedankenlos lebend an der Oberfläche der Dinge träge dahineilt, ist gelangweilt, das wiederholt zu sehen, von dem sie Kenntniß hat, von dem sie weiß, wie es aussieht; nimmer aber die Gesundheit des sich frisch und freudig an die Außenwelt hingebenden Sinnes. Nicht das Wissen bringt uns Langeweile; denn auf das Wissen folgt erst die That, es folgt die Möglichkeit, nach diesem Wissen sein Thun in voller Freiheit zu bestimmen. Und darin ja liegt gerade der Fortschritt der christlichen Lehre, gegenüber der heidnischen und selbst der altjüdischen, daß sie das geistige Leben seinem Schatten-Dasein enthob, daß sie nicht allein das Wissen und Denken, sondern auch das Leben des Geistes im Tode nimmer aufhören läßt. Die Freude, welche durch eine gelingende Arbeit schon auf Erden bereitet wird, sie wird auch drüben nicht fehlen bei dem Vermögen, in nimmer zweifelvollem Denken sein Dasein zu bestimmen. Da auch die Liebe drüben nimmer aufhört, so wird daher auch derjenige in seiner subjectiven Ansicht berechtigt sein, welcher in Kant'scher Bescheidenheit über das Wie und Wo des ewigen Lebens kein Urtheil sich anmaßen will, aber in der Lust an der Erkenntniß, im Hinblick auf Romeo und Julie es wunderlich findet, wenn Büchner mit Danton, in Georg Büchner's „Danton's

Tod" ausruft: „Ich habe das Sitzen auf den Schulbänken satt!" wenn er die hiesige mangelhafte Volksbildung und Kindererziehung nicht fortgesetzt wissen will; wenn er bei den neuen astronomischen Entdeckungen, welche die heidnisch-mittelalterlichen Malereien über den Aufenthalt der Seelen als engsinnig, als unhaltbar aufzeigen, nun den gleichen Engsinn begeht, und einen neuen sinnlichen Ort finden will, aber weil er es nicht kann, über die Annahme eines solchen spottet.

Von den wunderlich Redenden geht Büchner zu denen über, die, weil sie an die „unbestimmte Uebersinnlichkeit appelliren, eigentlich gar keine Beachtung verdienen". Er sagt: „So dekretirt der Philosoph Fichte: ‚Die unendliche Fortdauer ist aus bloßen Naturbedingungen nicht erklärlich, braucht es aber auch nicht zu sein, weil sie über alle Natur hinausliegt. Wenn wir auch von sinnlich empirischem Standpunkte nicht einsehen, wie eine ewige Fortdauer möglich ist, so muß sie doch möglich sein, denn sie liegt in dem, was über alle Natur erhaben ist.' Solche Dekrete können natürlich nur für den Gültigkeit haben, welcher glaubt und glauben will; alle Andern aber werden an streitige Fragen den Maßstab menschlich-geistiger Erkenntniß legen und untersuchen, ob sich Schlüsse bezüglich derselben, aus Erfahrung, Vernunft und Naturkenntnissen ziehen lassen. Bei dieser Untersuchung werden sie finden, daß Fichte Recht hatte, als er verlangte, daß man Vernunft und sinnliche Erkenntniß an den Nagel hängen müsse, um die Möglichkeit der persönlichen Fortdauer zu begreifen." Fichte sagt also: „Das Wie der Fortdauer ist mit unsrer Sinnlichkeit nicht einzusehen, aber sie muß möglich sein." Dies ist der Standpunkt Kant's, welcher eben deshalb den Glauben an die Unsterblichkeit fordert. Büchner nennt dies nun „die Vernunft an den Nagel hängen." Aber sagt er nicht selbst: „Ueber das Wie der Verbindung von Geist und Materie ist keine klare Vorstellung zu machen, aber aus gewissen Thatsachen erscheint jede dauernde Trennung beider

als unmöglich?" Sagt er nicht: „Ueber das Wie des Entstehens von Organismen aus Unorganischem fehlt jede Vermuthung oder begründete Vorstellung, aber die Entstehung muß möglich sein, muß stattfinden?" Heißt das nicht: „Die sinnliche Erkenntniß an den Nagel hängen und nur das zu glauben, was man will"? Hat Büchner da, wo ihn die Sinnlichkeit im Stiche läßt, eine größere Berechtigung, sie an den Nagel zu hängen, wie Fichte?

Letzterer verlangt, daß überall Schlüsse zu ziehen seien aus Erfahrung, Vernunft und Naturkenntnissen. Also nicht allein aus der Natur, sondern auch aus der Vernunft, einer Thätigkeitsweise des geistigen Lebens. Dieses geistige Leben nun ist so gut eine Thatsache, wie das Dasein der Natur; in diesem geistigen Leben ist der Glauben an Unsterblichkeit eine Thatsache, und wer darüber reden will vom Boden einer mit Nothwendigkeit wirkenden Materie aus, hätte zuerst zu zeigen: wie ist die Thatsache dieses unnöthigen Glaubens möglich bei einem allgemein nothwendigen Werden? Denn die alte Phrase von Erfindung durch Furcht oder Priesterschaft bringt nur die neue Frage: wie kommt die gefühllose Nothwendigkeit zur gefühlten Furcht? wie die willenlos wirkende Nothwendigkeit zur willkürlichen und unnöthigen Priestererfindung? Fichte geht nicht von der Nothwendigkeit der Natur, er geht von der Freiheit (und selbst wäre diese nur Schein, wie Viele wollen, wo kommt dieser Schein in die Nothwendigkeit?) des thatsächlich gegebenen Geistes aus; des Geistes, den auch Büchner an vielen Stellen höher stellt als die ihn produciren sollende Natur. Fichte's Worte: Die Fortdauer muß möglich sein, weil sie liegt in dem, was über der Natur erhaben liegt, heißen daher soviel als: denn sie liegt in dem Wesen des Geistes begründet, sie liegt in der Natur des freithätig Wirkenden, nicht aber in der Natur des nothwendigen Geschehens. Und wenn wir so von der Freiheit, d. h. einem freiwollenden Gott ausgehen, so müssen wir auch mit Fichte

„die Möglichkeit“ zugeben, daß Gott die Fortdauer des mensch-persönlichen Geistes gewollt habe.

So stehen wir also auch hier wieder auf dem Boden subjectiver Ansichten, wenn der eine, von der Freiheit ausgehend, die Fortdauer behauptet, der andere von der Nothwendigkeit ausgehend, sie für unmöglich erklärt. Dieses gleiche Recht zum Aussprechen entgegengesetzter Ansichten ist nun auch da noch, wo Büchner mit Burmeister „nicht weiß, was aus den Thieren werden soll, die ja vermöge ihrer gleichen Grundqualitäten mit den Menschen auch gleiche Ansprüche auf Fortdauer haben.“ Auch hier kann ein Andrer sagen: „Freilich haben Menschen und Thiere gleiche Grundqualitäten, denn beide sind geworden durch den Einen Urgrund und haben in Wechselverkehr zu einander zu stehen; es ist das Eine auf das Andre bezogen; es ist das Höhere durch das Niedere bedingt und ermöglicht, deshalb muß auch das Höhere Theil haben am Niederen, es muß gleiche Kräfte mit ihm haben. Aber diese gleichen, niederen Kräfte sind im höheren Wesen zu Mitteln für seine höheren Kräfte herabgesetzt, und so lange die Thiere kein A. B. C., keine Regel-de-tri erarbeiten können, so lange ist eben trotz der Gleichheit ein Unterschied der Kräfte da, welcher eben andre Bestimmungen und Ziele ermöglicht. Auch wir Menschen ziehen dieses Unterschiedes wegen Grenzen, und weder Büchner noch Burmeister werden die Erfahrung haben, daß ein übereifriger Vertheidiger der Gleichheit von Thieren und Menschen eine Laus zur Tafel eingeladen habe. Auch bei der Fortdauer der Seele kann solche Unterscheidung bei dem Berufenwerden stattfinden. Aber wenn auch die Thiere alle berufen sein sollten, würde der Mensch dadurch verlieren? Und wenn wir das Wie der Möglichkeit nicht wissen? Nun, so trösten wir uns mit dem Materialismus, dieser kennt ja auch das Wie der Verbindung von Geist und Materie nicht, und behauptet ihre Einerleiheit; wir werden mit gleicher Berechtigung, ohne das Wie der Tren-

nung zu kennen, die Möglichkeit der Fortdauer des vom irdischen Leibe getrennten Geistes behaupten dürfen.

Wir kommen also auch hier wieder zur Gleichberechtigung subjectiver Ansichten und kommen darüber nicht hinaus, wenn auch Büchner sich zum Schlusse auf die großen Männer beruft: „Voltaire habe nicht an Fortdauer geglaubt; Mirabeau habe beim Sterben gesagt: ‚Ich gehe ins Nichts!‘ Danton habe dem Revolutionstribunal geantwortet: ‚Meine Wohnung wird bald das Nichts sein!‘“ Solche Berufungen haben keine Beweiskraft in einer zu beweisenden Sache, es sind äußerliche Stützen, die da um so massenhafter vorgebracht werden, wo man sich nicht selbst zu helfen weiß; es sind Herzenszustimmungen, die so wenig werth sind wie Herzensüberzeugungen, die Büchner wissenschaftlich Null nennt. Sie sind um so hohlere Stützen, als man sich selbst erhöhen will durch die Beigesellung zu großen Männern, wobei man aber doch nur diejenigen „groß“ nennt, die man so nennt, weil man sie groß glaubt und glauben will. Die Gegner, welche andere Männer für „groß“ glauben, haben daher dasselbe Recht und so auch ich, wenn ich diesen vereinzelten Rufen gegenüber, mich berufe auf die Masse des Volks, auf die Völker alle, welche den Glauben an Fortdauer hatten; wenn ich mich auf die Thatsache dieses Glaubens in der Welt überhaupt berufe.

Da höre ich denn freilich die Einrede: „Das ist doch ein schlechtes Berufen auf das Volk; das Volk weiß auch nichts von Galilei; das Volk macht sich seinen Glauben zurecht nach seiner Phantasie und hat diesen Glauben nicht als angeboren in sich.“ Da ist denn daran zu erinnern, wie wir schon bei der Idee Gottes sahen, daß kein Begriff, keine Wahrheit angeboren ist. Der Mensch muß die Begriffe, muß die Wahrheit erst erringen. Es wäre daher ein Wunder, oder der Mensch wäre ein allzeit fertiges Instinktthier, wenn das Leben sich anders entfaltete, als der Materialismus es sieht. Das Leben muß sich in einer Viel-

heit von Glaubensformen, oder von Vorstellungen entfalten, damit eben die Wahrheit als freie That des Menschen geboren oder erkannt werde. Galilei hat die Volksvorstellungen über Steigen und Fallen der Körper, er hat die Volksvorstellungen über Mechanik geklärt und die Wahrheit in diesen Vorgängen begreifen lassen, und so preisen wir ihn als den, der aus dem Schwankenden und irrthumsvoll Schweifenden das Feste und Sichere, das Gesetz, die Wahrheit hinstellte. So aber preisen wir auch den, welcher in die schwankenden Formen der Volksvorstellungen über die Fortdauer der Seele Klarheit brachte, und das feste Gesetz der ewigen Wahrheit. Wir preisen Christus als den, welcher an Stelle der Vorstellung eines schattenhaften Daseins im Elysium, der Wahrheit eines schattenlos lichtvollen Lebens Dauer verlieh, und die Erkenntniß brachte von einer freithätig bleibenden, persönlich lebendigen Wechselbeziehung des Einzelnen zu dem geistigen Vater des Alls.

Der Materialismus freilich in philosophischem Stolze verachtet das Volk mit seinen Vorstellungen und glaubt vom Irrthum sich zu befreien, wenn er dies Alles als nichtig und unwissenschaftlich verwerfe. Indeß wenn es nichtig ist, so muß er die nie untersuchte Frage untersuchen: „Wie kommt die nothwendig wirkende Materie zu solchem unnöthigen Glauben?“ Aber „Aus Nichts wird Nichts!“ und so wird der Materialismus stets die Antwort schuldig bleiben. Wir behaupten deshalb auch, daß die Volksvorstellungen viel und stark unwissenschaftlich sind, aber eben deshalb wollen wir sie wissenschaftlich machen. Nicht in der Verwerfung der Volksvorstellungen hat das Thun der Philosophie zu beruhen; denn sie wird es dabei nicht zu einem volksthümlichen Leben bringen, sondern nur zu jenem abstracten Gelehrten-Dasein des seitherigen Idealismus und Materialismus. Nicht in der Verwerfung aller Religionen gewinnt der Mensch seine Befreiung in der Religion, als dem Verhältniß des Einzelnen zum All-Ewigen. Er gewinnt die Befreiung durch Vertiefung in die Einzelvorstellungen und die Erkenntniß der

dem Einzelnen zu Grunde liegendem ewig wahren Form. Die Verwerfung der religiösen Vorstellungen des Volks vollzieht sich immer zugleich mit der Losreißung von dem Herzen des Volkslebens und in abstractem gelehrten Eigendünkel fühlt man sich glücklich im Lichte seines neuen Glaubens, während man verächtlich auf die rohe Masse schaut, welcher man die Zügel alten Glaubens lassen müsse.

Diese Verwerfung von Volksvorstellungen führt uns nun vorerst wieder zurück zu jenen Gesichtspunkten, unter denen man die Welt betrachtet. Wir sprachen oben unsre Verwunderung aus, daß der Materialismus, dem die Materie das Ein und Alles ist, aus dem alles Leben quillt und das in seiner Nothwendigkeit sogar die Freiheit — oder jedenfalls doch die Einbildung davon — wirkt, daß er mit einer Lehre zusammengeht, die aus Verachtung alles Irdischen, Materiellen grade im vollkommenen Nichts, im Nichtsseienden, bewegungslos Ruhenden und Leeren die höchste Seligkeit findet. Wir haben die Gründe betrachtet, mit denen man behauptet, daß das aus der Materie producirte geistige Dasein ins Nirvana, ins Nichts zurücksinke und haben gefunden, wie diese Gründe auf subjectiven Ansichten, auf Herzensgefühlen und gewolltem Glauben beruhen, sodaß wir auf solchem Boden die Gleichberechtigung entgegengesetzter, subjectiver Ansichten zugeben müssen.

Unter den Vertheidigern dieses Gegentheils sind es vor allen die Populartheologen, die Geistlichen, welche die philosophisch-wissenschaftliche Begründung ihrer Lehre verwerfend, sich ganz auf den Boden subjectiver Herzensansichten stellen. Sie sind dann die zelotischsten Eiferer gegen den Materialismus; aber statt ihm seine Unbedachtsamkeit im Denken nachzuweisen, statt mit Wissenschaft gegen vermeintliche Wissenschaft zu streiten, wenden sie im Gefühle ihrer wissenschaftlichen Schwäche und Unselbstständigkeit schlechte Mittel an, nennen die Vernunft als Organ der Wissenschaft ein Organ des Irrthums und nennen den Materialismus den Vater der

Unsittlichkeit; denn weil er die Seele läugne und die Fortdauer nach dem Tode, so erkenne er auch keine Strafe, keinen Lohn im ewigen Leben an, und öffne damit allem schlechten Lebenswandel auf Erden Thor und Thüre.

Wir haben nicht nöthig, auf das Trügerische dieser Behauptung zurückzukommen. Wir sprachen schon früher Bd. I. S. 49, II. S. 209 von dieser Lohn- und Straftheorie und wie man auch sagen könne: „Die Populartheologie ist die Mutter aller Unsittlichkeit". In Wirklichkeit sehen wir auch in der Geschichte oft thatsächlich gerade durch die Populartheologie ihren Gegensatz hervorgerufen. Die Unsittlichkeit, das religionslose Leben der die Volksreligion vertretenden Brahminen rief des materialistischen Buddha Opposition hervor; das religionsleere heuchlerisch herrische Wesen der Pharisäer erweckte heftig die zürnende Erwiderung von Christus. Die Reformation ward veranlaßt durch die Sittenlosigkeit der Geistlichen, und selbst in der neuesten Zeit hat der Materialismus seine Hauptstärke zur Gewinnung von Anhang in der Vernichtung gegen eine engsinnig herrschsüchtige Geistlichkeit. Ja es läßt sich behaupten, daß die Begeisterung, mit welcher z. B. Büchner's Kraft und Stoff aufgenommen ward, sodaß die Schrift Auflage auf Auflage erlebt und in immer neue Sprachen übersetzt wird, durch die Geistlichkeit geboren ist und wohl auch für lange Zeit durch sie erhalten wird.

Das Princip der Persönlichkeit ist erwacht, man ist sich bewußt geworden, daß man im eigenen Innern, in seiner eigenen Persönlichkeit selbst Kraft und Macht habe, die Wahrheit zu erkennen, und so will man sie nicht mehr, jene Knechtschaft einer Autorität, welche durch starre Dogmen, durch Encyclica und Syllabus anbefiehlt, das was Wahrheit sein soll. Man ist sich bewußt geworden, ein selbstkräftiges Glied zu sein „jenes hohenpriesterlichen Geschlechtes, dessen wir alle sind", und man fühlt sich abgestoßen und entrembet einem Gebahren gegenüber, das Alles, was als Wahr-

heit gelten soll, als durch vereinzelte, begnadete Erleuchtung gewonnen hinstellt. Es weiß sich der Einzelne als Kind Gottes, das als solches das Recht hat, unmittelbar, ohne Priestervermittlung, den Schatz seiner Wahrheit zu ergründen; das als solches das Recht hat; Erleuchtung in sich zu fühlen, so gut wie jeder Andere. Aber die Erfassung dieses Principes, das Bewußtwerden dieser Selbstkraft und Gleichberechtigung ist noch nicht die vollendete Durchführung desselben, ist noch nicht die volle Aneignung desselben im Innenleben des Geistes, so daß mit ihm als seinem freien Besitz sein damit umgestaltetes Leben zur Entfaltung kommt. Daher beginnt denn die Verwirklichung dieses Principes im Volksleben in einseitiger extremer Weise. Man glaubt sich als frei zu zeigen durch Verwerfen des vorher dagewesenen Volksglaubens; man glaubt abstracte Begriffe setzen zu können an Stelle der Fülle des concreten Lebens der Gottheit; man glaubt den Materialismus des Buchstabens ersetzen zu müssen durch den Materialismus des Stoffs.

So glaubt denn auch der letztere seine Freiheit, sein Aufgeklärtsein dadurch vor Allem zu zeigen, daß er die Volksvorstellungen als Erfindungen der Dummheit, Furcht und Phantasie verwirft, daß er das Gegentheil ausspricht von alle dem, was die Geistlichen bei ihrer Verachtung der Vernunft als Glaubenssätze hinstellen. Wir dürfen sagen, die ganze Widerlegung der Fortdauer ist getragen von diesem Partheistandpunkt; und das Gleiche ist zu sagen, von der Lehre, die denn an dieses „Gehen ins Nichts“ geknüpft wird. Mit Recht nämlich weist der Materialismus den Vorwurf zurück, seine Lehre begründe die Unsittlichkeit; und zürnend spricht Büchner bei dieser Gelegenheit: „hören wir zuletzt die ebenso schönen als treffenden Worte, welche ein italienischer Philosoph, Pomponatius, der zu Anfang des 16. Jahrhunderts lebte, über diesen Gegenstand äußert: ‚Die Tugend ist doch viel reiner, welche um ihrer selbst willen geübt wird, als um Lohn. Doch sind diejenigen Politiker

nicht gerade zu tadeln, welche um des allgemeinen Besten willen die Unsterblichkeit der Seele lehren lassen, damit die Schwachen und Schlechten wenigstens aus Furcht und Hoffnung auf dem rechten Wege gehen, den edle, freie Gemüther aus Lust und Liebe einschlagen. Denn das ist geradezu erlogen, daß nur verworfene Gelehrte die Unsterblichkeit geleugnet und alle achtbaren Weisen sie angenommen; ein Homer, ein Plinius, Simonides, Seneca waren ohne diese Hoffnung nicht schlecht, nur frei von knechtischem Lohndienst!'"

Gewiß, wir haben nicht nöthig in der Geschichte erst auf Pomponatius zu gehen, um gegen die Lohntheorie eifern zu hören. Schon Christus sprach in schrofferer Weise: „Wahrlich, die da öffentlich stehen an den Ecken der Gassen und beten, sie haben ihren Lohn dahin!" Wir haben auch nicht nöthig den Franzosen und Italienern nachzulaufen mit Büchner; wir haben stolzer und deutsch klingendere Namen, wir haben Kant, deß kategorischer Imperativ der deutschen Treue entkeimte, der ebenfalls lehrte: „Nur das ist gut, was aus Pflichtgefühl gethan ist." Wir sehen auch die Unsterblichkeitslehre verbindet sich mit dem Sittlichkeitsstandpunkte und verwirft „knechtischen Lohndienst." Pomponatius und Büchner aber, welche dies übersehen, und sich nur an die vernunftleere, unphilosophische Vertheidigung der Unsterblichkeit durch die Popular-Geistlichkeit halten, beweisen durch ihre Verwerfung nur ihre eigene unphilosophische Methode des Beweisens. Nicht aus dem Wesen der Sache heraus entwickeln sie das Wahre und Gesetzliche, sondern auf subjective Ansichten stützen sie sich und stellen dem Vorwurf der Unsittlichkeit einzelne Beispiele als Widerlegung hin; ja um bei dieser äußerlichen Vertheidigung an Stütze zu gewinnen, erwiedern sie den Vorwurf der Unsittlichkeit damit, daß sie sagen: „Wir sind die Edlen, wir sind die Freien; Ihr seid die Unedlen, Unfreien, die Schlechten und Schwachen, wegen denen es politisch klug ist, den Unsterblichkeitsglauben wach zu halten!"

Hier ist es denn, weshalb wir vorhin sagten: „Die Verwerfung der Volksvorstellungen trennt auch vom Herzen des Volkes. Selbst Büchner am Schlusse seines Vorworts zur dritten Auflage bekennt, nur für ein gebildetes Publicum geschrieben zu haben. Während also Christus und der von Büchner so hoch gepriesene Buddha grade an das Volk sich wandten, Tröster der Armen waren, und sie zum Lichte der Wahrheit erhoben, da will die neue Weisheit in gelehrten Hochmuth ein Besitzthum sein der Edlen und Freien, der Aristokratie der Vernunftwissenschaft, während sie die Aristokratie der Glaubenswissenschaft bekämpft. Aber sicher auf solche Weise kann keine Versöhnung der Wissenschaft und Philosophie mit dem Volksleben entstehen, und beide werden dabei stets ein vom Volk verachtetes, kaltes, abstractes Dasein führen. Nicht in der Fütterung der Schwachen mit Luglehren besteht die Klugheit des Lebens, sondern in der Stärkung ihrer Selbständigkeit, in der Erweckung des Gefühls für Sittlichkeit und freie Selbstbestimmung.

Aber hat denn auch der Materialismus mit seinem Verwerfen der geistlichen Lohntheorie alle Lohntheorie überhaupt überwunden? Nein! Er wandelt nur den Lohn, entsprechend seinem Principe, um. Die Volksvorstellung sucht ein ewig Leben zu begründen, worin die ganze Persönlichkeit in ihrem selbstbewußten, selbst sich fühlenden Dasein verharrt; die neue Lehre der abstracten Gelehrtenaristokratie begnügt sich mit einem abstracteren Dasein; sie schwelgt in der Hoffnung einer Namensunsterblichkeit. Wenn lang der Leib zerfiel, so hofft man noch fortzuleben in vergilbten Pergamenten, und gepriesen zu werden als Wohlthäter des Menschengeschlechts, als ein gepriesener Mitarbeiter bei der Fortbildung des Menschengeschlechts. Also Lohn ist auch hier! Der Lohn ist der Ruhm, ist die Ehre bei der dankbaren Nachwelt. Der Lohn ist in der Gegenwart das erhebende Gefühl, ein Freier, ein Edler zu sein im Gebiete des

Wissens gegenüber den Armen und Mühsalbeladenen, denen man aus Klugheit das Heil nicht verkünden kann. Die Erde aber wird bei diesem Gesichtspunkte nicht ein Erziehungshaus der Menschen für das Jenseits, sondern die Stätte natürlicher Züchtung und der Vollendung des Irdischen in der Gewinnung eines menschheitswürdigen Daseins; zu preisen aber von Mit- und Nachwelt sind jene Guten, die durch Entdeckung von Gesetzen, durch Vermehrung der Wohlstandsmöglichkeit sich den unsterblichen Ruhm und Dank der Nachwelt verdienten.

Die Lohntheorie zur einen Thüre hinausgeworfen, stellt sich also zur andern wieder herein, denn offenbar ist es einerlei, ob ich meinen Lohn erst im Jenseits, oder schon gleich in der Nähe, auf Erden erwarte. So zeigt sich aber auch hier wie man den Boden subjectiver Ansichten und Herzensmeinungen nicht verläßt. Es ist dies der Boden, welchen Sengler in seiner Erkenntnißlehre, den Standpunkt des subjectiv empirischen Wissens nennt. Auf diesem geht man von empirisch gegebenen Einzelnheiten aus, die man freilich, weil sie empirisch, weil sie als gegeben sich finden lassen, mit einem gewissen Rechte als Thatsachen bezeichnet. Aber dies empirisch Gegebene läßt man hier nur in einer solchen Weise als Thatsache gelten, wie man grade seiner subjectiven Stimmung, vielleicht seines Parteivorurtheils wegen, das Einzelne auffassen oder glauben will. Auf diesem Standpunkt geht man z. B. auch von der empirischen Thatsache aus, daß in vorchristlichen Religionen Lehren enthalten sind, die man im christlichen Leben als neue Entdeckungen preist. Weil Buddha bereits die Liebe lehrte, so soll er höher stehen als Christus. Weil Buddha auf seinem pantheistischen Standpunkte auch in den Thieren die Gottheit selbst verkörpert sieht und deshalb kein Thier, keine Laus getödtet haben will, weil seine Lehre, sich dabei verlierend in geistlose Aeußerlichkeiten, den Schein größerer Allgemeinheit gewinnt, so nennt man auf diesem Standpunkte

des subjectiv empirischen Wissens mit Schopenhauer und Büchner den Buddhismus „die das Princip der höchsten Humanität vertretende Lehre."

Aber wird der Ruhm des Columbus dadurch geschmälert, weil schon 300 Jahre vorher sogar ein christlicher Bischof nach Nordamerica geschickt worden, weil die dortige normannische Ansiedlung so zahlreich geworden? Preisen wir nicht trotzdem mit Recht den Columbus als den Entdecker? Was hatte jene Entdeckung des nordamericanischen Winlandes dem Bewußtsein, dem Geiste der Völker für einen Gewinn gebracht? Keinen, ein todtes Besitzthum war sie geblieben, so daß sie sogar zu Columbus' Zeit schon fast vergessen war. Erst durch Columbus, erst als er die Entdeckung verband mit der geistigen Idee, daß die Erde rund sei, erst da wurde die seit langer Zeit todt daliegende Kunde von neuem Lande ein lebendiger Besitz des Bewußtseins der Völker. Erst von da an trat sie ein in das Wissen, in das Bewußtsein der Menschen als geistig belebende Kraft, durch welche Geist und Leben der Völker sich bereichern und freier entfalten konnten.

Und als solchen Beleber von todtem Besitze des Wissens preisen wir Christus. Denn Thatsache ist, daß nur durch die christlichen Völker die Humanität zur lebensvollsten Verwirklichung kam. Man verlangt nun freilich, daß Christi Wort sofort hätte That sein sollen. Aber überwand der Buddhismus den orientalischen Kastengeist? Ueberwand der Grieche, der die harmonischste Menschlichkeit vertreten soll, jenen nationalen Engsinn, der jeden Fremden einen Barbaren nannte und die Berechtigung gab, ihn zum Sclaven zu machen? Warum brachte der Grieche mit seiner „harmonischsten Menschlichkeit" nicht das Princip der Persönlichkeit, der Gleichberechtigung Aller zur Verwirklichung?

Das Aufstellen eines Principes ist noch nicht die Verwirklichung desselben im Leben. Das Wissen einer Wahrheit kann auch ein auswendig gelerntes, todtes Besitzthum sein. Voll-

befruchtende Kraft erhält die Wahrheit erst da, wo sie zur innersten Habe wurde; wo der Geist der Wahrheit selbstgewiß geworden; wo er mit freiem Selbstbewußtsein sich von derselben lebendig bestimmen läßt, sein Leben nach ihrem Gesetze zu entfalten. Auch das von Christus belebte Princip der Persönlichkeit mußte erst seine Verwirklichung erfahren durch die vielen einzelnen Menschen. Ja wir dürfen sagen, erst dem von heidnischer Gelehrten-Bildung unzersetzten, unbefangenen germanischen Geiste gelang es, das Princip in größter Reinheit dem Geiste der Menschheit zum lebendigsten Besitzthum zu machen, zum freisten Selbstbewußtsein zu bringen, und geschützt durch diese deutsche Kraft wird dies lebendig gewordene Princip nie mehr als überwundner Standpunkt veraltet werden, sondern dauern wird es bis in die spätesten Tage und immer reiner, edler sich aus der heidnischen, griechischen Einbalsamirung, aus der hierarchisch ultramontanen Verkehrung heraus entfalten.

Dieser Streit des subjectiv-empirischen Wissens, wo jeder das als Thatsache ausgiebt, was er als solche glauben will, ist es denn, welcher bei Unbetheiligteren und oberflächlich Blickenden so leicht den Schein der Gleichberechtigung entgegengesetzter Behauptungen hervorruft, so daß sie daraus folgern: „wir sehen, daß wir überhaupt nichts wissen können." Es ist der Boden, aus dem des Pilatus wegwerfende Frage ertönte: „Was ist Wahrheit?" Aus ihm entwickelt sich im wissenschaftlichen Leben so gern jener Scepticismus; jene Lehre, die da sagt, es giebt nichts Gewisses, überall ist nur Zweifel. Und so zweifelt er an allem, selbst am Leben, nur nicht an der Wahrheit seiner Lehre, seines Zweifels. Aus jenem Streit entwickelt sich im practischen Leben so leicht der Indifferentismus. Theils weil man im Unvermögen, entgegengesetzte Ansichten zu vereinen, dem Denken den Rücken zuwendet, des Streites spottet und sich begnügt, im Essen und Trinken sein Dasein behaglich zu leben; theils weil man, beherrscht vom Dogma des Buchstabens oder dem Dogma

des subjectiv empirischen Wissens mit Schopen[illegible]schlossenen, Büchner den Buddhismus „die das Princip [illegible] vertretende Lehre.“ [illegible] auszudehnen.

Aber wird der Ruhm des Columbus [illegible] seines Wissens. [illegible] schon 300 Jahre vorher sogar ein [illegible] Nordamerica geschickt worden, weil die [illegible] Andersgläubigen. [illegible] so zahlreich geworden? Preis[illegible] Namen den Columbus als den Entd[illegible] Standpunkt erhebt sich [illegible] deckung des nordamericanischen Wir[illegible] Ernst und Strenge [illegible] Geiste der Völker für einen Gewi[illegible] [illegible] und scheint sich [illegible] Besitzthum war sie geblieben, [illegible] nothwendig Erkenntniß. [illegible] ihnen fast vergessen war. [illegible] nicht aufnehmen kann. [illegible] die Entdeckung verband m[illegible] Es ist dieser Trennung [illegible] erst da wurde [illegible] namentlich [illegible] Kunde von neuem Lande [illegible] wo man das Entge[illegible] der Völker. Erst von de[illegible] [illegible] und erklären will. [illegible] Bewußtsein der Mensch[illegible] [illegible] Gegensatze dann [illegible] Geist und Le[illegible] [illegible] als Kant[illegible] [illegible] konnten. [illegible]

Und als [illegible] auf diesem Boden sein [illegible] kraftbegabte Etwas, das [illegible] der Stoff ist ihm das [illegible] ist dagegen die [illegible] kraftbegabte Etwas. [illegible] ist ihm die Macht [illegible] wunderthätig [illegible] Annahme von Seelenver[illegible] [illegible] ist dem Herbart die [illegible] Dieser subjectiven [illegible] wo das Einzelne [illegible] Wahrheit [illegible]

...it. Denn die Philosophie als That der
gedankenleere, vernunftlose Festhalten
...it und sie verlangt daher von den
...gemäße Begründung des Gottesbegriffs,
...alismus verlangt die vernunftgemäße Be-
...s der Materie.
...er nicht auf die Fülle der speculativen Systeme
...etrachten wie von ihren Gesichtspunkten aus die
...Ende aller Dinge sich entschied. Wir machten schon
...merksam, wie sie einseitig, weil in falscher Oppo-
Geistlichkeit entstanden, im Verwerfen alles dessen,
Geistlichkeit dem Volksbewußtsein gemäß lehrte, ihr
...chte. Dabei aber ward sie vom verworfenen Gottesbe-
... nicht frei, sondern machte nur das Abstracte zum Concreten,
...chte nur vereinzelte Eigenschaften Gottes, vereinzelte Bestim-
mungen seines Wesens zum Gott, zum göttlichen Wesen selbst.
Unter denen nun die in der neuesten Zeit der Verwechslung von Adjectiv und Substantiv, der Substituirung des Hauptworts durch die Thätigkeitswörter, sich am meisten schuldig machten, steht Hartmann oben an, indem er die beiden Thätigkeitsweisen des Einigen Wesens, das Wollen und Vorstellen, als die beiden gegensätzlichen Grundmächte des Alls, als die dualistischen Principien der Welt auffaßt. Auf seine Lehre ist hier einzugehen, da er mit seinem Unbewußten am nächsten anlehnt an den thierbegeisterten, die unbewußte Materie preisenden Materialismus.

Wir sagten schon oben, Hartmann stehe auf dem Standpunkt ägyptischen Thierdienstes. Der Instinct der Thiere ist ihm das Beneidenswerthe, das Vollkommenere. Die Thiere handeln rasch, sicher, nie schwankend, nie irrend oder zweifelnd, und so findet Hartmann im Thierleben glückseliges Dasein, während der Mensch mit der Langsamkeit sprachlich entwickelter Begriffe vorschreitet und mittelst dieser „Krücken des Denkens" ein zweifelvolles, unvollkommnes, irrendes, schwankendes Leben

des Stoffs, in der Einbildung des Besitzes einer abgeschlossenen, unfehlbaren Wahrheit, die Nothwendigkeit nicht mehr sieht, sein Denken auf das Gebiet des Gegners versöhnlich auszudehnen. Man schließt sich ab im engbegrenzten Horizonte seines Wissens, streckt behaglich selbstgefällig die Beine unter den Biertisch oder die Klostertafel und blickt verächtlich auf den Andersgläubigen, als einen Unsittlichen oder Dummen.

Doch auch ein tieferer, der kritische Standpunkt erhebt sich aus diesem Streite der Subjectivitäten. Voll Ernst und Strenge will er die Wahrheit der Gegensätze ergründen und scheut sich daher auch nicht, mit Kant das als nothwendig Erkannte, wenn er es in sein System der Vernunft nicht aufnehmen kann, als einen Glaubensartikel stehen zu lassen. Es ist dieser strenge Kriticismus der Grund und Boden des philosophischen, namentlich des speculativen Standpunktes und Wissens, wo man das Entgegengesetzte aus Einem Gesichtspunkte erkennen und erklären will. Der Kriticismus lehrt, wie die subjectiven Gegensätze darin begründet sind, daß man unklare Volksvorstellungen als Wahrheiten aufnimmt, daß man aus dem gegebenen Sprachschatze Worte aufgreift und das in der Sprache Vieldeutige in willkürlichem Sinne festhält. Dem Geistlichen ist auf diesem Boden sein Gott das geheimnißvoll wirkende, kraftbegabte Etwas, das der Quell alles Lebens ist; die Materie, der Stoff ist ihm das Rohe, kraftlos Todte. Dem Materialismus ist dagegen die Materie das geheimnißvoll wirkende, kraftbegabte Etwas, das der Quell alles Lebens ist; Gott aber ist ihm die Macht willkürlichen Zufalls, er ist ihm der launenhaft wunderthätig gesetzlos Wirkende. Dieser subjectiven Annahme von Volksvorstellungen und Wortbegriffen gegenüber ist dem Herbart die Philosophie die Bearbeitung der Begriffe. Dieser subjectiven Deutung empirischer Thatsachen gegenüber, wo das Einzelne bald als Offenbarung Gottes, bald als wissenschaftliche Wahrheit behauptet wird, ist dem Hegel die Philosophie das Princip der

Voraussetzungslosigkeit. Denn die Philosophie als That der Vernunft verwirft das gedankenleere, vernunftlose Festhalten einer gegebenen Einzelnheit und sie verlangt daher von den Geistlichen die vernunftgemäße Begründung des Gottesbegriffs, wie sie vom Materialismus verlangt die vernunftgemäße Begründung des Begriffs der Materie.

Wir wollen hier nicht auf die Fülle der speculativen Systeme eingehen, nicht betrachten wie von ihren Gesichtspunkten aus die Frage nach dem Ende aller Dinge sich entschied. Wir machten schon mehrmals aufmerksam, wie sie einseitig, weil in falscher Opposition zur Geistlichkeit entstanden, im Verwerfen alles dessen, was die Geistlichkeit dem Volksbewußtsein gemäß lehrte, ihr Heil suchte. Dabei aber ward sie vom verworfenen Gottesbegriffe nicht frei, sondern machte nur das Abstracte zum Concreten, machte nur vereinzelte Eigenschaften Gottes, vereinzelte Bestimmungen seines Wesens zum Gott, zum göttlichen Wesen selbst. Unter denen nun die in der neuesten Zeit der Verwechslung von Adjectiv und Substantiv, der Substituirung des Hauptworts durch die Thätigkeitswörter, sich am meisten schuldig machten, steht Hartmann oben an, indem er die beiden Thätigkeitsweisen des Einigen Wesens, das Wollen und Vorstellen, als die beiden gegensätzlichen Grundmächte des Alls, als die dualistischen Principien der Welt auffaßt. Auf seine Lehre ist hier einzugehen, da er mit seinem Unbewußten am nächsten anlehnt an den thierbegeisterten, die unbewußte Materie preisenden Materialismus.

Wir sagten schon oben, Hartmann stehe auf dem Standpunkt ägyptischen Thierdienstes. Der Instinct der Thiere ist ihm das Beneidenswerthe, das Vollkommenere. Die Thiere handeln rasch, sicher, nie schwankend, nie irrend oder zweifelnd, und so findet Hartmann im Thierleben glückseliges Dasein, während der Mensch mit der Langsamkeit sprachlich entwickelter Begriffe vorschreitet und mittelst dieser „Krücken des Denkens" ein zweifelvolles, unvollkommnes, irrendes, schwankendes Leben

aufbaut. Wiedergewinnung dieses glückseligen Zustandes ist daher das höchste Ideal dieser Philosophie, und die Erde wird hiernach die Stätte der Versenkung ins Unbewußte, die Stätte, wo durch die Weisheit des Selbstbewußtseins die Dummheit des ewig strebenden, wollenden Willens unterdrückt wird, sodaß das Unbewußte wieder wird, was es vor Entstehung der Welt war, ein buddhistisches Nichts, ein willenleeres, bewegungslos ruhendes Dasein.

Wir citirten bereits oben (S. 47, 50) die von Hartmann (S. 327, 335 u. 553) gegebene Idealisirung des Unbewußten und dessen Eigenschaften. Wo der Reflexionsproceß alles zeitlich auseinanderlegt, wo er mühsam nachsinnt, da steht dem Unbewußten Alles immer und momentan zu Gebote; seine Eingriffe bei Erhaltung, Fortbildung und Fortpflanzung des Seienden geschehen im angemessensten Momente, in der angemessensten Weise. Diese Eingriffe sind nach Hartmann nicht willkürlich, sondern natürlich, gesetzmäßig, weil durch den ein für allemal feststehenden Endzweck mit logischer Nothwendigkeit bestimmt. Neben diesen Eingriffen zeigt sich die Weisheit des Unbewußten darin, daß es Systeme schafft, wie die chemisch-physikalischen Naturgesetze, durch die es sich die selbstthätigen Eingriffe erspart. So absolut hellsehend, Anfang und Ende von Allem logisch und zwecklich unabänderlich verknüpfend, allerwärts, allerzeit eingreifend thätig, ist das Unbewußte allwissend, allweise, allgegenwärtig. „Da nun im Augenblick der Setzung und Veranlagung der Welt alle möglichen Welten im allwissend Unbewußten ruhten, da außerdem die Kette der Finalität nicht unendlich gedacht werden kann, wie die der Causalität, sondern in einem letzten Zwecke endigen muß, so dürfen wir uns wohl mit Recht dem Vertrauen hingeben, daß die Welt so weise und trefflich als nur irgend möglich ist, eingerichtet und geleitet werde. Wir dürfen mit Leibnitz sagen: daß die bestehende Welt die beste aller möglichen sei. Dies schließt aber nicht aus, daß besser gar keine existirte" (Hartm. S. 556).

Dies zu beweisen geht Hartmann von der Empirie aus,

daß Sittlichkeit und Gerechtigkeit schwankende Begriffe seien. Er schließt daraus, daß sie nur auf dem Standpunkt der Individuation Bedeutung hätten, und deshalb nur der Welt der Erscheinung, nicht aber dem Wesen derselben angehörten. Indem er dann weiter im Princip der Individualität und der Persönlichkeit eine Schranke, eine Beschränkung des All-Einen sieht, sagt er (S. 559): „Die Grundbedingung zur Möglichkeit der Individuation ist der Egoismus; ohne diesen keine Individuation, mit ihm aber nothwendig sofort Verletzung des Andern behufs des eigenen Vortheils; d. h. Unrecht, Böses, Unsittlichkeit u. s. w. Dies alles ist unvermeidliches, nothwendiges Uebel und ist zu ertragen, da seine Umgehung eine Zweckwidrigkeit gegen noch wichtigere Zwecke sein würde. Zu bewundern ist nur die Weisheit des Unbewußten, welche als Gegengewicht gegen den nothwendigen Egoismus jene anderen Instincte in des Menschen Brust eingepflanzt hat zur Erzeugung positiver Wohlthaten; so das Mitleid, das Wohlwollen, die Dankbarkeit u. s. w. Der Vergeltungs- und Billigkeitstrieb, verbunden mit dem Staatenbildungstrieb erzeugt die Idee der Gerechtigkeit, welche nur die Unterlassung des Unrechts zur Sache des Egoismus macht, so daß dieser sich selbst in seinen Ueberschreitungen aufhebt. Abgesehen von dieser bewundernswürdigen Einrichtung bleiben Sittlichkeit und Gerechtigkeit nur Ideen, die blos für das Verhalten der Individuen zu einander Bedeutung haben, nicht aber für das innere Wesen des Alleinigen Unbewußten selbst. Für dieses wird Maßstab und Werth des Geschehenden erst erzeugt durch seine Wirkung auf dieses All-Eine; durch die von allen Einzelnen, handelnden und leidenden Individuen erzeugte Summe, von Lust und Unlust (Schmerz); denn nur diese sind ein Reales und nicht bloße Bewußtseinsideen, wie Sittlichkeit und Gerechtigkeit; das Unbewußte ist aber das *gemeinschaftliche Subject* welches sie in allen den verschiedenen Bewußtseinen fühlt".

Also „die Sittlichkeit ist nicht Selbstzweck (S. 560), sie ist

nur da, die Summe des zu fühlenden Schmerzes zu verringern, sie ist nur der Glückseligkeit wegen da, welche das allein Reale ist. Und nur das All-Einige Unbewußte, kein anderes Subject ist da zum Fühlen des Schmerzes und der Lust. Die Individuation macht also den Schmerz und das Leiden nothwendig, unvermeidlich. Aber nicht zweckwidrig ist dies Unvermeidliche, sondern es ist begreiflich als dienend zur Vervollkommnung des Bewußtseins und der Erlangung höherer Glückseligkeit. Wenn also hiernach auch der Werth des Schmerzes ein positiver ist, so wird doch, wenn wir finden, daß in der Welt mehr Unlust ist als Lust, daraus folgen, daß besser keine Welt wäre. Dies soll nicht heißen, daß sie durch einen unvernünftigen Schöpfer entstanden sei, d. h. durch einen solchen, welcher seine Vernunft bei der Schöpfung außer Acht ließ, sondern nur, daß sie entstand durch einen (S. 563) unvernünftigen Act, d. h. die Vernunft war nicht betheiligt, nur der Wille oder die an sich unlogische, vernunftlose Thätigkeit des Unbewußten". So Hartmann in seinem Kapitel „Die Allweisheit des Unbewußten und die Bestmöglichkeit der Welt" (S. 553 — 563); schon vorher (S. 487) hatte er bei Gelegenheit der Schöpfung in seiner drastischen Weise gesagt: „Da das Bewußtsein nur eine Schranke ist, der wir unterworfen sind, um einen begangenen Fehler wieder gut zu machen und das Unbewußte völlig hinreicht zur Erklärung des Alls, so wäre es wissenschaftlich ungerechtfertigt, es noch mit anderweitigen Zusätzen zu belasten. Hätte Gott wirklich ein Bewußtsein vor der Schöpfung, so wäre diese nicht nur ein Wahnsinn, sondern auch ein unentschuldbares Verbrechen, da ihr „daß" nur als Resultat eines blinden Willens begreiflich und verzeihlich ist; es wäre zugleich der ganze Weltproceß eine bodenlose Thorheit, da sein einziges Ziel, ein starkes, selbstständiges Bewußtsein, schon ohne ihn vorhanden wäre".

Fragen wir nun, worauf Hartmann seine Verbrecher-Wahnsinns-Thorheitstheorie der Weltschöpfung stützt? so ist zu

antworten: darauf, daß er in der Welt mehr Unlust wahrnimmt als Lust. Den Beweis dafür liefert sein Capitel: „Die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins“.

Es ist nicht zu läugnen, daß Elend in der Welt ist. Wer im Drang nach Wahrheitserkenntniß, nach Welterforschung sein Leben verbringt und durch die Schwere des Körpers abgehalten ist, sich vogelschnell überall hinzubegeben, oder durch die Trivialität des Lebens und die beengenden Fesseln der Lebensstellung gehindert ist, die geistigen Bedürfnisse zu befriedigen, der wird nicht sagen, daß die Welt eine vollkommene sei. Wer am Sarge eines Liebsten stand und seine Hoffnungen auf die Zukunft, auf das einander beglückende Zusammensein zertrümmert fühlt, der sagt nicht mehr: die Welt ist vollkommen. Und Niemand ist, der nicht aus gehinderter Verwirklichung des Gewünschten aus zertrümmerter Hoffnung schmerzlich gerufen: Die Welt ist nicht vollkommen! Aber wenn Alle es rufen, folgt daraus, daß mehr Unlust als Lust ist in der Welt? Und wenn Hartmann auch Gelehrsamkeit häuft und Aristoteles, Plato, Fichte u. s. w. prunkvoll vorführt, ist das ein Beweis für seine vorurtheilsvolle Behauptung? Da, wo das Gefühl der entscheidende Theil ist, da ist auch der einzelne Mensch in seinem Innern der höchste Maßstab; deshalb darf ich einen Dichter vorführen, welcher sang:

O selige Wonne, herztausige Freud',
Die all im Leben die Erde mir beut!
Mein Schatzel mich küßte und hat mir gesagt,
Ich wäre sein Alles, wenn's weint oder lacht;
Die Stütze im Leid, die die Noth mit ihm theilt,
Der Hafen im Glück, wo es jubelnd verweilt;
Und was es all schafft, und was es all denkt,
Das wär' in sein Lieben zu mir eingesenkt.
O selige Wonne, herztausige Freud',
Die all im Leben die Erde mir beut!

Und ein andermal sang er:

> Das Wetter stürmt, die Wolke droht,
> Der Regen will nicht enden,
> Ach und im Herz die bittre Noth,
> Will sich mir nimmer wenden.
>
> Es fault die Saat im freien Feld,
> Kann nicht zum Reifen kommen,
> Und ach, der Hoffnung frohe Welt
> Ist all dem Herz genommen.

Ich kenne den Sänger wohl, denn ich bin es selbst, und ich will damit nur sagen, daß man abwechselnd vergnügt und betrübt sein kann; deshalb auch wohl jeder, der sich in unglücklicher Stunde 1000fachen Tod wünschte, zu andern Zeiten 1000faches Leben leben möchte. Wie oft mag sich im Leben wiederholen jener Wechsel von tiefstem Elend zu dem freiesten Gefühle, den Göthe so tief empfunden im Faust uns vorführt. Noch eben der verzweifelnde, auf Selbstmord sinnende Mann; da ruft ihm ein Klang der Kindheit frohes Glück zurück, die Erde hat ihn wieder und es treibt ihn hinaus, die eisfreie Flur zu beschauen, Mensch zu sein mit dem jauchzenden Volke! Und in der Abendsonnegluth, wie strebt er, der in der Nacht so verzweifelnde Mann, wieder mit des Geistes Flügeln in die Freiheit ewigen Lichtes! Aber freilich sein Begleiter Wagner nennt solch Streben „Grillen", ihm ist des „Volkes Gejauchze Roheit und verhaßter Klang". So läßt sich eben alles im Leben doppelseitig auffassen. Aber eben deshalb stellen wir Hartmann's Massenbeispielen von Elend, solche Wagner'sche sogenannte Roheiten entgegen: die massenhaften Kirmeß-, Schützenfest-, Tanz-, Theater-, Wald- und Feldbelustigungen u. s. w.; als einen statistisch ebenso viel geltenden Beweis für die Größe der Lust auf Erden. Wie die Zeit, so setzt sich auch das Leben aus Tag

und Nacht zusammen, und wer den Tag will malen, wird ihn finden. Hartmann aber ist nur Maler der Nachtseiten und will es nur sein.

Glücklicherweise giebt er selbst zu, daß solche Urtheile Gebildeter, eben Urtheile Vereinzelter sind und „daß (S. 569) fremde Standpunkte unbrauchbare Resultate liefern; denn jedes Wesen ist nur so glücklich, wie es sich fühlt, nicht wie ich an seiner Stelle mit meiner Intelligenz fühlen würde". Hartmann meint daher, wir müßten jede Erscheinung des Unbewußten nach ihrem eignen Maße beurtheilen und dann von diesen sämmtlichen Specialurtheilen die algebraische Summe ziehen, welche dann zugleich eine reale unbewußte Einheit, nämlich die Totalität Aller an dem All-Einen Wesen gesetzten subjectiven Gemüthsstimmungen repräsentirte. Auf gut Deutsch heißt dies soviel, als daß das fünfgradige Schmerzgefühl, welches Franz empfindet, weil Michel ihm eine Ohrfeige gab, und das dreigradige Lustgefühl des letzteren als entgegengesetzte Gefühle, als plus- und minus-Gefühle, vom All-Einigen Gott in ihrer algebraischen Summe, als zweigradiger Schmerz empfunden werde. Eine Theorie, die freilich dem Volksverstande direct entgegengesetzt ist. Das Volk meinte seither, der Franz und der Michel empfänden selbst Schmerz und Lust; nicht aber ein Dritter. Hartmann aber meint, Franz und Michel empfänden nur scheinbar, das Unbewußte, der All-Einige Gott sei es, welcher Schmerz und Lust wahrhaft empfinde. Eine Theorie, die wohl aus dem Jahre 1866 stammt, denn als da der preußische Adler dem östreichischen einen Schlag versetzte, da schrie der gallische Hahn, nicht die Adler, nein, er, der Hahn sei der empfindende Theil und rief: Revanche für Sadowa!

Woraus nun leitet Hartmann die größere Summe des Schmerzes in der Welt ab?

Er sagt (S. 574): „Bei jedem Gefühl tritt Ermüdung des Nervensystems ein; dies wirkt bei Unlust mit dem directen

Widerwillen gegen die Ertragung zusammen, bei der Lust aber hindert es die Festhaltung derselben; daraus ergiebt sich schon, daß bei gleichschwebender Wage für das Maß der directen Lust und Unlust durch die Nervenaffection der Ausschlag zu Gunsten der Unlust gegeben wird". Er resumirt (S. 630): „die Nervenermüdung vermehrt das Widerstreben gegen die Unlust, vermindert das Bestreben die Lust festzuhalten, vermehrt also die Unlust an der Unlust, vermindert die Lust an der Lust". Ist aber diese Theorie richtig? „Die Aale werden das Schinden gewohnt," sagt ein englisches Sprüchwort und es mag von einer Magd herrühren, die sich so entschuldigte, als man ihr vorwarf, daß sie nach Kochgebrauch dem lebenden Aal die Haut abzog. Und wie zeigt sich das Wort voll Wahrheit bei allem Volksleben! Wie rasch stumpfen die Nerven ab! Welche Verwilderung bringt der Krieg! Wie waren durch den 30jährigen Krieg die Nerven unempfänglich geworden für Edles und Schönes; das Häßlichste selbst ward nicht mit Unlust empfunden und mit wahrer Wollust gefiel man sich in grausam Gräßlichem, in schauerlich Schrecklichem! So stumpfen die Nerven ab gegen das Häßlichste und empfinden es gar als Lust; und wenn Ermüdung die Lust nicht festhält, so hält sie auch den Schmerz nicht fest; der Mensch wird indifferent, wird gleichgültig gegen Alles. Daß Uebermüdung und dadurch veranlaßte Abstumpfung gleichgültig macht gegen das was Unlust bringt, sagt Hartmann sich widersprechend sogar selbst (S. 580); er sagt richtig: „Fortschreitende Intelligenz macht den Menschen elender; dies zeigt das heutzutage auftauchende Gespenst der Massenarmuth; man empfindet heute die Armuth mehr als früher, wo sie zehnmal größer war, und wo man sie wie von Gottes Gnaden trug". Also nicht die Stärke, nicht die Ermüdung der Nerven entscheidet für die Größe des Schmerzgefühls, sondern das Bewußtsein, welches dem Anstürmenden seinen Werth beilegt. Mit einem gewissen Rechte sagt Hartmann daher auch (S. 632), „daß rohe Menschen die glücklichsten sind, weil sie stumpfer sind, daher

auch die Thiere glücklicher sind als der Mensch und schon Pferde empfindlicher als Fische". Eine Wahrheit, die man da festzuhalten hat, wo man meint, die ersten Menschen müßten die armseligsten, elendesten gewesen sein.

Es ist daher ganz willkürlich, wenn Hartmann durch die Nervenermüdung die Lust gemindert und die Unlust erhöht werden läßt; sie mindert das Eine wie das Andere und ist sogar ein Quell durch den die Unlust in Lust verkehrt werden kann. Damit nun der Unlust der Ueberschuß bleibe in der Welt, erfindet Hartmann ferner eine originelle Theorie. Ihm sind (S. 583) „Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Existenz und Zufriedenheit nur Bedingungen des Nullpunktes der Empfindung; denn alle diese Zustände, welche der Welt höchste Güter heißen, gewähren nach ihm keine positive Lust, sondern nur beim Uebergang aus den ihnen entgegenstehenden Unlustzuständen, während ihres ungestörten Bestandes aber stellen sie nach ihm nur den Nullpunkt der Empfindung und keineswegs eine positive Erhebung über denselben dar; sie bilden den Bauhorizont, auf dem erst die zu erwartenden Genüsse des Lebens errichtet werden sollen. Diese Güter selbst aber sind ihm nur durch ein Uebel zu erlangen; denn Arbeit, die Erfüllung des Lebens, heißt ihm ein Uebel. Niemand arbeite ja, der nicht müsse, d. h. der nicht das kleinere Uebel für das größere auf sich nähme, sei letzteres nun die Noth, die Qual des Ehrgeizes, oder blos Langeweile".

Wir sehen den Unterschied Hartmann's und Büchner's. Letzterer nennt es die vollendete Langeweile oder Vernichtung, wenn jemand im Himmel, wo doch sicher Gesundheit, Freiheit, „auskömmliche Existenz" zu finden ist, vollendete Wahrheit besitzt. Für ihn ist also solch ein Zustand des nicht mehr streben Müssens, der des vollendeten Elends, des Endes aller Dinge. Für Hartmann aber bildet er den Anfang der Dinge, den Bauhorizont für die übrigen Güter des Lebens. Wenn er nun diesen Bauhorizont als Nullpunkt der Empfindung

bezeichnet, so möchte man meinen, daß er, welcher den idealisirten Hundeinstinct zum Princip des Alls machte, noch nie einen jungen Hund habe spielen sehen, um zu erkennen, daß man jung, frei, gesund, auskömmlich gestellt und zufrieden sein könne und doch aus bloßem Uebermaß der Empfindung nicht weiß, was man vor Muthwillen thun soll. Es ist eben nur der im abstracten Gedanken sich fortbewegende Gang der Betrachtung, welcher solche Theorie erfindet. Das Volksleben selbst zeigt nur ihr Gegentheil. Es giebt nämlich menschliche Existenzen genug, welche Alles haben, was den Bauhorizont bildet: Gesundheit, Jugend, Freiheit, Existenz, Zufriedenheit, alles, — nur keinen Nullpunkt der Empfindung. Ich weise hin auf die lärmenden Spiele der aller Sorgen enthobenen Kinder, denn dieser Sturm und Drang der Lebensäußerung ist doch gewiß kein Zeichen eines Nullpunktes der Empfindung bei s. g. Bauhorizonten. Ich weise hin auf den von der väterlichen und schulmeisterlichen Zucht in die Freiheit der Universität versetzten Studenten, denn wie sprudelt sich hier beim Vollglück des Besitzes von „Bauhorizont" zwar nicht der Nullpunkt, aber der Höhepunkt der Empfindung aus! Ich rede von den Mädchen, die mit der Confirmation der Schulpflicht entronnen, nun der Freiheit sich hingegeben fühlen, den Himmel voll Baßgeigen schauen und, weil von Haus aus sorglos gestellt, oder weil nicht ahnend die Mühe, mit der die Eltern das putzende Kleid kauften, unbekümmert dahinleben. Ob Hartmann bei seiner Theorie an solch ein Mädchen in seinem schönsten Alter von tausend Wochen dachte? Ob er ihrem Lebensgefühl gegenüber, das bei der größten Kleinigkeit in jubelndes Entzücken, in singende Lust, in neckischen Scherz ausbricht, ob er ihrem Selbstgefühl gegenüber, mit dem sie in Anmuth und Würde voll Adel sich äußert, oder mit dem sie, die Wahrheit weiblicher Schönheit verkehrend, in eitler Coquetterie unschön sich darzustellen sucht, vom Nullpunkt der Empfindungzu reden vermag?

Wahrlich, der Nullpunkt der Empfindung ist nimmer wo

Jugendfrische und Freiheit lebt, er ist nur bei Ermüdung der Nerven, bei Geistesabspannung, denn diese macht Lust und Unlust gleichmäßig zu Null. Und wahrlich diese Theile des Bauhorizontes, diese Freiheit, diese Frische u. s. w. sind nichts in der Luft abstract oder concret Herumfliegendes, sondern sie sind nur Bestimmungen, Zustände eines Wesens, das als ein Selbst sich weiß und fühlt, und das daher dieser Zustände, sowie der Existenz in die es gestellt ist, jederzeit bewußt ist, sie fühlt und empfindet; jederzeit, so lange es als Selbst sich erhält, als Wesen besteht. Aber diese Erhaltung des eigenen Wesens ist ja ein Widerstand-Leisten gegen das Andringen äußerer Welt, ist also eine Kraftwirkung, eine Arbeit! Arbeit aber ist Mühe, sagt Hartmann, und so wäre die Erhaltung des Daseins, das bloße Bestehen selbst, eine Quelle der Mühe, der Unlust?

Hartmann nennt wohl die Arbeit ein Uebel, in Anlehnung an die Griechen und Römer, die im Hinblick auf ihr höchstes Ideal einer lebenslosen, unbewegt bewegenden Gottheit, selbst eine arbeitslose Ruhe liebten und die Arbeit den Sclaven überließen. Auch den Juden hieß sie eine üble Noth seit Verstoßung aus dem Paradiese. Erst die christliche Zeit mit ihrem Glauben an den persönlich lebendigen Gott erhebt sich zur Erkenntniß: Arbeit adelt den Mann! Die neue Zeit bestimmt daher auch den Werth eines Menschen nicht nach seinem Stande, sondern nach seiner Arbeitsleistung. Sie weiß auch, daß der menschliche Werth eines Stroharbeiters sittlich größer sein kann, als der eines Arbeiters in Theologie oder Philosophie. Arbeiten ist überhaupt nur Vorankommen, etwas zu Wege bringen, sei dies in Strohstühlen oder in Begriffen. In beiden Fällen ist es nur eine einseitige Bethätigung der unendlichen Arbeitsmöglichkeit des geisteskräftigen Menschen, und meist bringt es nur die Lebensstellung mit sich, wenn jemand mit Strohstühlen sich beschäftigen muß, während ein Anderer mit Begriffebildung sich beschäftigen kann. Beides sind einseitige Thätigkeiten des Menschen und er

soll oder muß dabei die Totalität seiner geistigen Anlagen zu wahren suchen. Leider freilich zeigt es sich nur zu oft, daß grade da wo die „auskömmlichste Existenz" ist, auch die größte Energielosigkeit ist zur Wahrung und Ausbildung dieses rein Geistigen, dieses Begrifferstrebens.

Der Mensch muß also in der allseitigen Verwirklichung seiner reinen Menschlichkeit voranzukommen, sie zu vollenden suchen. Daß diese Wesensentfaltung eine Arbeit ist, daß nur die Thätigkeit in der geistigen Thätigkeit zum Ziele gelangt, ist freilich wahr; aber nur weil Hartmann einen Elendsüberschuß in der Welt finden will, nennt er alle Arbeit, somit auch die Ausbildung, die jeder sich selbst aus freier Wahl und Lust erarbeitet, ein Uebel. Seiner subjectiven Ansicht gegenüber, ist man berechtigt zur entgegengesetzten Behauptung: Arbeit ist Lust, Arbeit bringt Freude und Glück im Bewußtsein des Voranskommens, im Gefühle der Kraft und des Vermögens, das im Leben zu bethätigen, was im Denken und Wissen enthalten ist.

Leicht freilich ist es, diese Lusttheorie zu bekritteln; eben weil sie in Allgemeinheit auftritt und nur die freigewollte Arbeit im Auge hat, nicht aber die erzwungene, die von der Noth des Lebens geforderte, welche Hartmann allein in der Welt sieht. Aber ist nicht, wenn man so will, alle Arbeit eine erzwungene? Kein Mensch ja gab sich selbst das Leben; er findet sich vielmehr ins Leben gestellt und er kann sich, wenn er sich nicht zum Selbstmord entschließen will, den Anforderungen des Daseins nicht entziehen. Er muß also arbeiten, sich selbst zu erhalten und zu bilden suchen. Dieses „Müssen" jedoch empfindet Niemand, der, voll Selbstgefühl des Stolzes auf die Kraft seines Geistes und die Macht seiner Selbstverwirklichung, mit freiem Willen die vorgefundenen, gegebenen Bedingungen ergreift, um mit ihnen in der Entfaltung seines Wesens voranzukommen und die ihn bewegenden Ideen in Wort und That zur äußeren Darstellung zu bringen.

Neben dieser freigewollten, nimmer als Uebel empfundenen Arbeit machen sich freilich noch Arbeitsweisen, Formen von Arbeitsleistungen geltend, welche durch äußere Umstände, durch Lebensstellung im Volk, im Staat, durch Amt und Pflicht bedingt sind, und die weil sie von anderen, von lieber gewollten Arbeiten abziehen, als Last und Uebel empfunden werden. Doch grade bei dieser Werthbestimmung müssen wir uns hüten, subjective Gefühle einfließen zu lassen. Der Seiltänzer sieht in seinem Künstlerstolz wohl mit Verachtung auf den Philosophen herab und blickt im Selbstgefühle seiner Arbeitsleistung mit Hohn vielleicht noch auf die anstaunende Menge nieder, von der Viele ihn bedauern, daß er auf solche Art sein Brod verdienen müsse. Der Strohflechter, der Holzhauer, der Stiefelputzer, ja der armseligste Bediente und Taglöhner hat seinen Stolz über sein Können, hat seine Freude beim Vorankommen, und in dieser stolzen Lust wird er Hartmann nicht zustimmen, wenn dieser sagt: „Arbeit ist ein Uebel."

Festzuhalten ist dabei, daß einer der alles besitzt, nicht glücklicher zu sein braucht, als Diogenes, daß freilich auch der ärmste Diogenes so blasirt unglücklich sein kann, wie ein Reicher. Daß es verunglückte Existenzen giebt: Menschen, die bei der Unvollkommenheit der Welt trotz aller Mühe nicht vorankommen, das ist gewiß. Aber warum mit Hartmann diese allein im Auge behalten? Zumal er selbst sagt: die Arbeiter waren vor Jahrhunderten 10mal ärmer als jetzt. Eine Bemerkung, die ihn hätte erinnern sollen, daß diese Noth des Lebens keine ewig gleiche, sondern eine in der Entwicklung zu vermindernde ist. Und eben, weil heutzutage bei kleinerer Armuth doch die Armuth tiefer empfunden wird, so ist zu hoffen, daß diese Hartmann-heidnische Anschauung, daß die Arbeit ein Uebel, mehr und mehr schwindet in dem Bewußtsein, daß die Arbeit es ist, welche der Noth des Lebens entzieht und Glück ins Dasein bringt. Schon ja sehen wir auch, wie in diesem Bewußtsein im

Staatsleben die hemmenden Schranken der Arbeit entfernt werden, und wie durch freie Concurrenz und ermöglichtes Eingreifen eines jeden Einzelnen mit seiner Arbeitskraft an der Stelle, wo Arbeit Bedürfniß ist, auch jeder einzelnen Persönlichkeit die Möglichkeit verschafft werden soll, ein gesichertes Dasein zu gewinnen, von dem aus sie die Möglichkeit hat, in ihrer wahren, inneren Wesensentfaltung freudig voranzuschreiten. — Und wenn wir freilich auch diese Befreiung von staatlichen und politischen Schranken für die Entfaltung des Einzelnen als nothwendig behaupten, wenn wir sie weiter, weil nicht der Einzelne, sondern die Gesammtheit bei dieser Erringung thätig ist, als ein von außen gebrachtes Gut des Bauhorizontes ansehen können, so sind doch Gesundheit, Frische nichts äußerlich Herangebrachtes, sondern Eigenthümlichkeiten, Zustände der bauenden Substanz selbst, die eben als ein empfindendes, fühlendes Wesen jederzeit des ihr normalen Zustandes bewußt ist. Dies Wesen wird freilich diesen Zustand nur dann als ein Glück bezeichnen, wenn es sein Augenmerk auf Zustände richtet, welche dem normalen nicht entsprechen.

Wenn wir nun somit zeigten, daß Hartmann's erster Grund eines Ueberschusses von Unlust in der Welt, bedingt durch Ermüdung der Nerven und Mühsal der Arbeit, auf subjectiver Einseitigkeit beruht, so müssen wir das Gleiche auch von den andern Gründen behaupten. So sagt H. (S. 630): „2) Die Lust, welche durch Aufhören oder Nachlassen einer Unlust entsteht, kann nicht entfernt diese Unlust aufheben." Sicher aber hat jeder das Recht das Gegentheil zu behaupten. Die Mühsal, welche mir eine Bergbesteigung erregte, war sofort vergessen, ja bei der ersten besten Gelegenheit sofort auf's Neue freiwillig und mit Lust unternommen, im Bewußtsein, die Mühsal haben bewältigen zu können und im Genusse des Weitblicks. Ja, die Mühe blieb vergessen, aber der Frohgenuß am freien Blick blieb unvergeßlich; so daß hierdurch sicher die Lust die Unlust aufwiegt. Freilich giebt es Andere, welche sagen: Nicht zehn Pferde bringen mich wieder

hinauf. Das ist eben Geschmacksache; aber H. hat eben deshalb kein Recht, seine Unlustüberschußtheorie darauf zu gründen, um so weniger als er sagt: Das Eine Unbewußte empfindet Alles. Sicher aber wiegt bei dem Unbewußten eine Naturfreude Faust's tiefer und schwerer als die gelangweilte Empfindung von 100 Wagner's.

H. sagt drittens: „Die Unlust erzwingt sich das Bewußtsein, welches sie empfinden muß, die Lust aber nicht; diese muß gleichsam vom Bewußtsein entdeckt und festgehalten werden, und geht daher sehr oft dem Bewußtsein verloren, wo das Motiv zu ihrer Entdeckung fehlt." Diese Behauptung ist ähnlich wie jene Büchner's: „Wo Erkenntniß ist, da ist Vernichtung ist Langeweile." Diesem gegenüber war zu sagen, daß die Gewißheit des Wissens und die Freude am geistigen Besitz es sind, welche der Langeweile wehren; bei Hartmann ist zu erwiedern, daß das Gefühl des Könnens und der ungehemmten Entfaltung des lebenden Wesens Frohsinn und Freude erregen. Schwerlich freilich wird sich jenes Mädchen von tausend Wochen jederzeit die bewußte Frage verlegen, ob es glücklich sei. War es aber nicht glücklich, wenn es dem Frohgefühl sich hingiebt und erst hinterher nachdenkt, wie diese frohe Zeit so glücklich gewesen sei? Wird das Glück dadurch vermindert, daß man oft erst hinterher des genossenen Glückes bewußt wird? Wir sagen: Nein! Und wir behaupten, daß H. am wenigsten das Recht habe, aus einer nicht bewußt gewordenen Lust auf den Ueberschuß an Unlust zu schließen. Wer ist es denn nach ihm, der fühlt? Das All-Eine Unbewußte, worin sich die algebraische Summe von Lust und Unlust ziehen soll. Dieses aber wird Lust und Unlust empfinden unmittelbar, ohne Rücksicht darauf, ob sie noch in einem Hirnkasten bewußt werden oder nicht. Es wird ihm daher auch keine Lust entgehen; was H. meint.

Ebenso einseitig ist der vierte und letzte Grund Hartmann's. Er sagt: „Die Befriedigung ist kurz und verklingt

schnell, die Unlust dauert, soweit sie nicht durch Hoffnung limitirt wird, so lange wie das Begehren ohne Befriedigung besteht (und wann bestände ein solches nicht?)". Gewiß, das ist die Einseitigkeit eines Börsenspeculanten, welche so spricht. Der Börsenmann, der die Unruhe der einen Speculation überwunden hat, und letztere gelungen sieht, der hat freilich nur kurze Befriedigung, und rasch benutzt er den Gewinn zu neuer Unlust machender Speculation. Keine Befriedigung steht wohl so armselig und kurzdauernd da, als gerade die der bloßen Geldgeschäfte. Sie reizen und locken stets nach größern Massen und um so weniger wird sich der Börsen-, Mieths- u. s. w.- speculant einer reinen Befriedigung hingeben, als er sich gestehen muß, daß sein Gewinn weniger durch eigene arbeitsvolle Thätigkeit erworben ist, als durch Benutzung äußerer zufällig gegebener Verhältnisse. Aber eben deshalb geht auch der größten momentanen Geld-Befriedigung die Unlust zur Seite: Vielleicht hättest du noch mehr verdienen können!

Dauerndere Genüsse, als das nackte Geld, bietet schon das damit Erkaufte, das Essen und Trinken. Jahre lang schnalzt der Feinschmecker mit der Zunge, gedenkt er einer üppigen Tafel, die seine Bedürfnisse befriedigte. Je geistiger aber überhaupt die Bedürfnisse, desto dauernder, reiner sind auch die Befriedigungen. Und ist überhaupt nur unlustvolles Begehren möglich? Hartmann sagt es. Wir nun läugnen nicht, daß man im Gefühl der Armuth sein lebenlang unbefriedigten Begehrungen nachjagen kann; aber wenn der Ueberschuß an Unlust bewiesen werden soll, da ist der Behauptung, jedes Begehren ohne Befriedigung sei Unlust, die entgegengesetzte Thatsache auch entgegenzuhalten. Den unbefriedigten Existenzen stehen befriedigte gegenüber und den thörichten nicht zu befriedigenden Begehrungen, wie dem Fluge zum Monde, stehen die vernünftigen zu befriedigenden Begehrungen gegenüber. Das Unbewußte, als das All-Eine-Allweise wird nun wohl kein Gefühl für das thörichte Begehren haben. Das Verlangen nach

Wahrheit, nach Frieden in Gott ist immer im Leben, aber ist Unlust nothwendig damit verbunden? Wir sagen: Nein! Denn wer redlich ringt, wer seines ernsten Strebens klar bewußt ist, der wird voll Kraftgefühl und Stolz sich fröhlich freuen des Errungenen und hoffnungsfrisch, in frommer Thatkraft und fröhlicher Lust freithätig weiter wirken an dem Schatze des Unendlichen.

So überall erkennend, daß Hartmann's Behauptungen sich stützen auf subjective Einseitigkeiten, denen gegenüber mit gleichem Recht das Gegentheil behauptet werden kann, können wir nicht zustimmen, wenn er sagt: „daß die vier Momente annähernd practisch dasselbe Resultat bringen, als ob nur die Unlust, wie Schopenhauer will, das Positive, Reale wäre“.

Hartmann aber gründet auf diese Theorie des Ueberschusses der Unlust seine Behauptung, daß besser keine Welt existire, als die jetzt bestehende, die in ihrer Art die vollkommenste sei. Wir müssen daher jetzt sehen, wie die Welt zu dieser Erkenntniß kommt: daß das Nichtsein das Beste wäre. Dazu ist denn zuerst nöthig, daß alles als Illusion aufgezeigt wird, daß man nachweist, wie Ehre, Hoffnung, Liebe, Ehe, Kunst u. s. w. alle nur sehr unsichere Lustquellen seien und sich meistens illusorisch zeigen, ja sogar mehr Unlust bringen als Lust.

Auf S. 582—634 weist nun Hartmann dieses nach, daß Liebe, Ehe, Hoffnung, religiöse Erbauung u. s. w. mehr Unlust in die Welt brächten als Lust, daß also Alles in der Welt eitel sei. Wir dürfen es uns ersparen, diesen oft originellen Betrachtungen zu folgen, denn von dem Maler der Nachtseiten des Lebens ist das Kunststück bald erlernt, überall nur Schatten und kein Licht zu sehen. Sein Streben ist ja, Unlust zu finden. Und diesem Streben kann geholfen werden bei der Unvollkommenheit menschlichen Daseins. Indem er so Alles als Illusion erkennt, stuft sich ihm die ganze Menschheitsentwickelung zu Illusionsstadien ab, so daß jede neue Periode die Thorheit der ersten erkennt. Das erste Stadium der Illusion ist ihm denn das, worin das

Glück als ein auf der jetzigen Entwickelungsstufe der Welt zu Erreichendes, also dem heutigen Individuum im irdischen Leben Erreichbares gedacht wird.

Im Leben der Einzelnen entspricht diesem Stadium das Alter der Kindheit und Jugend, hier ist es, wo man sich, wie H. sagt: dem „Illusionsdusel hingiebt" und Liebe, Freiheit, Freundschaft, Ehre u. s. w. als Realitäten ansieht; aber gar leicht wieder erkennt, daß alles eitel, illusorisch, nichtig sei.

Im Völkerleben „spricht (S. 634) das Judenthum die Erreichbarkeit individueller, irdischer Glückseligkeit am Unverholensten aus. Das Griechenthum macht dasselbe Streben, aber in edlerer Weise im Kunst- und Wissenschaftsgenusse und in ästhetischer Lebensauffassung kund. Das Hellenenthum geht in verfeinertem Glückseligkeitsstreben auf. Die römische Republik bringt neues Moment hinzu: Das Glückseligkeitsstreben in und durch die Erhöhung des Glanzes und der Macht des engsten Vaterlandes. Als sich auch dies illusorisch zeigte, adoptirte man seichtesten Epikuräismus und die alte Welt überlebt sich bis zum äußersten Ekel am Leben".

Von dieser Lebensverzweiflung der heidnisch-griechisch-römischen Welt sprachen wir selbst schon anderwärts, wir verweisen daher gern an dieser Stelle jenen modernen, aufgeklärten Sentimentalismus, welcher immer klagt, daß die klassische Zeit durch das Christenthum verdrängt worden sei, auf Hartmann hin, der ebenfalls diese Zeit als eine verlebte, verzweifelte erklärt. Um so lieber weisen wir auf ihn, als er mit den Aufgeklärten darin übereinstimmt, daß auch er das Christenthum als einen überlebten Standpunkt ansieht.

Das Christenthum bildet nach H. das zweite Stadium der Illusion. Das Glück wird hier als ein dem Individuum zu einem transcendenten Leben nach dem Tode erreichbares gedacht. „In den äußersten Lebensekel der alten Welt, sagt H., S. 635, schlägt der zündende Blitz der christlichen Idee. Der Stifter des

Christenthums adoptirt vollständig die Verachtung und den Ueberdruß am irdischen Leben und führt sie bis zu ihrer letzten abstoßendsten Consequenz durch. Nur Elenden, Verworfenen verkündet er das Evangelium (Matth. 11, 5; 19, 23—24; 11, 28. Luc. 6, 20—23). Er perhorrescirt alles Natürliche, erkennt die Naturgesetze nicht an (Matth. 17, 20); er spricht geringschätzig vom Familienbande (Matth. 10, 35—37; 19, 29; 11, 47—50); verlangt geschlechtliche Enthaltung (Matth. 19, 11—12); verachtet die Welt (Luc. 12, 15; Matth. 6, 25—34); nennt es unmöglich zugleich irdisches und himmlisches Glück zu verlangen (Matth. 6, 19—21 u. 24.; Joh. 12, 25); fordert freiwillig Armut (Math. 19, 21—22; Luc. 12, 33). Nirgends schreibt er Askese vor, aber freiwillige Beschränkung. Quintessenz ist, das irdische Jammerthal als sein Kreuz geduldig zu tragen zur Vorbereitung ewigen Lebens. Das Judenthum giebt Verheißung aufs Diesseits (daß dir's wohlgehe und du lange lebest!), das Christenthum aufs Jenseits; das ist ihr Unterschied. Die Welterlösung geschieht nur dadurch, daß alle Menschen ihm nachfolgen in Weltverachtung und Liebe, im Glauben und Hoffnung auf Jenseits; nicht aber durch seinen Tod mit der später hineingejüdelten Auffassung".

Dies ist nach H. der historische und allein bedeutende Inhalt der Lehre Christi, wozu höchstens noch die Verwerfung alles äußerlichen Ritus und aller Priestervermittlung zuzufügen sei. Weltverachtung in Verbindung mit einem transcendenten Leben im Jenseits hatte zwar schon Indien in der esotorischen Lehre des Buddhismus, sagt H., aber ihr fehlte das kosmopolitische Princip der Kindschaft Gottes und die individuelle Fortdauer; in letzterer wendet sich, nach H., das Christenthum directer an den menschlichen Egoismus und giebt dadurch für die Dauer des Erdenlebens eine viel beseligendere Hoffnung.

H. untersucht nun, ob persönliche Fortdauer möglich sei. Dies kann nach ihm nicht sein, weil ihm (S. 638) Individualität des organischen Lebens wie des Bewußtseins nur Schein

ist, der mit dem Tod verschwindet. Dazu komme, daß Christus in naiver Weise von Auferstehung des Fleisches geredet habe, da er Seele und Leib nicht trennte; solche Auferstehung aber sei nicht möglich. Dann sei Offenb. Joh. 10, 5—6 gesagt: „Hinfort soll keine Zeit mehr sein", und 1. Cor. 13, 8 heiße es: „Die Liebe hört nimmer auf, so doch Weissagung, Sprache, Erkenntniß aufhören wird". Aber mit Erkenntniß höre Bewußtsein und somit persönliche Fortdauer auf. Zu diesen von H. subjectiv gewählten biblischen Zeugnissen führt er noch an, daß bei Plato, Aristoteles, Spinoza, wie bei keinem neuern Systeme von Fortdauer die Rede sei. Leibnitz spreche zwar von Unsterblichkeit mit einem eigenthümlichen Geiste, aber das sei bei heutiger Naturwissenschaft unmöglich. Bei Kant sei es Inconsequenz (S. 644), daß er seine Seele mit kategorischem Imperativ schleunigst dem feierlich restituirten Christenthum verschreibe. Hegel suche durch symbolisch-dialektisches Spiel einige der Hauptbegriffe des Christenthums zu retten. Schelling in seinem späteren Abfall kehre demüthig zur Dreieinigkeit zurück. Nur Schopenhauer sei frei, falle aber in buddhaistische Askese zurück und erhebe sich nicht zum Gedanken eines positiven Princips der Zukunft. So sei es schwer vom Christenthum sich zu lösen; bald aber werde es nur noch ein Schatten seiner mittelalterlichen Größe sein.

So Hartmann und absichtlich führten wir die Citate an, auf die er sich beruft. Leicht kann dabei jeder sich überzeugen, daß Hartmann ebenso subjectiv willkürlich dabei verfuhr wie Büchner, wenn er Luther citirt zum Beweis, daß Gott ein Phantasiegebilde sei. Schlagen wir z. B. das Citat auf, wonach Christus die Naturgesetze perhorrescirt, so heißt es: „Der Glaube kann Berge versetzen." Nun da könnte H. mit demselben Rechte sagen: Christus verkennt die Sprachgesetze, er kennt die Sprache nicht, weil er sich Weinstock, Thür, Weg u. s. w. nennt. Mit noch größerem Rechte aber kann man auch sagen: „Hartmann perhorrescirt die Naturgesetze"; denn da wo er (S. 146

vom Einfluß der bewußten Vorstellung auf organische Functionen spricht, sowie davon, daß Krankheits- und Vergiftungssymptome u. s. w. durch Einbildung veranlaßt sein können, da schließt er (S. 147) mit den Worten: „Je mehr Wille, je mehr Macht." Dies sagt doch dasselbe, was jenes: „Der Glaube versetzt Berge" sagt, und es ist nicht einmal wie dieses bildlich gesagt. Er sagt zugleich: „Wie Paracelsus wunderschön sagt: der Glaube ist's, der den Willen beschleußt".

Willkürlich wie H. hier ist, so ist er es überhaupt dem Christenthum gegenüber, wir brauchen uns daher hier nicht weiter dabei aufzuhalten. Wir gehen zu seinem dritten Stadium der Illusion über. Das Glück wird hier weder im gegenwärtigen Diesseits noch im Jenseits, sondern als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht. Im Alterthum glaubte nach H. der Egoismus das Glück auf Erden zu erlangen; die Verzweiflung am Ende hatte diesen Egoismus noch nicht so gebrochen (S. 642), um selbstverläugnenden Gedanken zugänglich zu sein. „Die Sendung des Evangeliums durch Jesus und die gierige Aufnahme desselben durch die Völker, trotz der über diesen kindlichen Standpunct längst hinausgeschrittenen griechischen Philosophen, kann nur durch directe Eingriffe des Unbewußten (S. 642) im Genie der Gründer und dem Völkerinstincte der Bekehrungswuth begriffen werden." So Hartmann; also während man sonst sagt: Gott sandte Christus, so sagt er: das Unbewußte rief Christus. Aber wozu? Christus mußte, sagt Hartmann, durch seine Lehre erst den Egoismus an die Illusion der Unsterblichkeit sich anklammern machen, damit er sich erst gewöhne an den Gedanken: nur für das Wohl des zukünftigen Geschlechts zu arbeiten, nur im Proceß des Ganzen zum zukünftigen Wohl des Ganzen aufgehen zu wollen. Diesem Ideal ergiebt sich nun Hartmann's drittes Stadium der Illusion.

Denn nachdem der Egoismus das Jenseits als Illusion erkannt hatte, wandte er sich wieder freudiger der Welt zu. Dies

begann mit der Reformation, mit dem Hervortreten des Princips freier Forschung und Kritik gegen die alten Dogmen, mit dem Aufblühen von Kunst, Wissenschaft, Städtereichthum und Handel (S. 643). Doch gehört auch der Glauben an eine Weltentwicklung dazu. Im Alterthum hatte diesen Gedanken nur Aristoteles, bei seiner Lehre der natürlichen Entwicklung des Individuums. In neuerer Zeit entdeckt ihn eigentlich erst Leibnitz (S. 645) und ward damit der positive Apostel der modernen Welt. Lessing wandte den Begriff groß an; Schiller, Herder sind davon durchdrungen, am meisten Hegel. Erst durch diesen Begriff konnte der Egoismus gebrochen werden; vorher trat Selbstmord als nothwendige Consequenz ein. Jetzt wo jeder weiß, er wirkt für das Ganze, da sieht er auch ein, daß er als Glied des Ganzen im Selbstmord nicht nur dem Ganzen keinen Schmerz spart (S. 649), sondern ihm sogar die Qual verlängert, indem er dieselbe durch die Nothwendigkeit verlängert für das amputirte Glied erst einen Ersatz zu schaffen. Dieses Streben durch Thatkraft die Zukunft der Menschheit zu vervollkommnen, ist nach H. das Ziel des Materialismus.

Auch bei diesem Stadium ist aber der Egoismus nicht völlig nach H. gebrochen. Vorher ging der Egoismus zum Selbstmord über, um sich vom Lebenselend zu befreien; jetzt läßt er sich leben, weil er sich in dünkelhafter Eitelkeit für unentbehrlich hält, als ob nicht auf seinen Tod schon 100 andere Kräfte, ohne erst geschaffen zu werden, warteten, um ihn, den Entbehrlichen, zu ersetzen. Hartmann sieht indeß dieses Materialismus-Stadium, mit seiner Idee der Weltentwicklung für einen Fortschritt an, da in ihm der Egoismus noch stärker gebrochen werde, wie im Christenthum. Der Einzelne lasse sich am Leben, um dem Ganzen zu dienen. Daß H. zugleich dieses „am Leben bleiben wollen" für ein Opfer ansieht, das man dem Ganzen bringt, ist natürlich bei seiner Theorie, daß die Arbeit ein Uebel und daß mehr Unlust als Lust auf der Welt. Natürlich ist aber auch, daß er die Erreichung

der Menschheitsvollendung, wie sie dem Materialismus für erreichbar scheint, als eine Illusion beweist. Die größte Vollendung im Staatsleben kann nach ihm ja nur Bauhorizont schaffen, d. h. sie stellt den Menschen an seinen günstigsten Platz (S. 659). Und wären auch alle Ideale erreicht, so wäre nur der Nullpunkt, der Indifferenzpunkt der Empfindung gewonnen. Da aber Ideale stets Ideale bleiben, so werde auch der Nullpunkt nie erreicht; und da im Gegentheil die dummsten Völker die glücklichsten und die gebildetsten mit größerer Erkenntniß der Ideale um so unglücklicher seien, so werde auch die Unzufriedenheit mit der Welt stets steigen. „Wie nach Paulus das den Juden gegebene Gesetz die Kraft der Sünde war (1. Cor. 15, 56), so ist der höchstmöglichste Weltfortschritt die „Kraft des pessimistischen Bewußtseins der Menschheit" (S. 660); d. h. die Menschheit wird mehr und mehr Greis und sehnt sich in der Erkenntniß der Vergeblichkeit und Eitelkeit des Strebens nach Ruhe, nach absoluter Schmerzlosigkeit, nach dem Nichts, nach dem Nirvana.

Dies also nach H. der Entwicklungsgang der Weltgeschichte. Der Glaube, man könne im Diesseits, auf Erden glücklich werden, erwies sich nach ihm als Illusion, ebenso die Hoffnung auf das Jenseits; da folgte denn das demüthige Bescheiden auf die Zukunft. Wir sahen aber wie diese Theorie des Materialismus, aus Opposition gegen die populäre christliche Lohntheorie erfunden, im Grunde selbst im Lohnsystem und Egoismus stehen bleibt, da der Einzelne sich tröstet mit der Dankbarkeit der glücklich gewordenen Nachwelt und sich in eitlem Stolze brüstet mit seiner vermeintlichen Unersetzlichkeit als Glied des Ganzen. Da aber auch dieser Glauben des Materialismus an eine künftig glückliche Menschheit sich nach Hartmann als Illusion erweist, und da überhaupt alles Streben nach Verwirklichung des Glücks von dem sich Newton der Philosophie nennenden Hartmann erkannt ist; was nun? Folgen wir ihm weiter.

Da die Welt nach H. zweckmäßig ist, so muß sie einen

Endzweck haben und der Entwicklungsproceß kann nicht in's Unendliche fortgehen (S. 664). Aber Gerechtigkeit, Sittlichkeit können nicht Endzweck sein, da sie nur Mittelzwecke sind; positive Glückseligkeit giebt es nach H. nicht, weil stets mehr Unlust da als Lust. Freiheit kann der Zweck nicht sein, da ja das Unbewußte das All und Eine ist, und also keinen Zwang erleiden kann. So bliebe nur das Bewußtsein als das sich fortentwickelnde übrig, aber auch dieses kann nicht Selbstzweck sein, denn mit Schmerzen wird es geboren, mit Schmerzen fristet es sein Dasein (S. 667) und was ist seine Errungenschaft? Eitle Selbstbespiegelung! Was bleibt nun übrig? Einzig nur die Glückseligkeit des Weltwesens.

Man könnte hier fragen, wenn das Unbewußte das All-Eine ist, und also als Allfreies keinen Zwang erleiden kann, was fesselt es mit Unglückseligkeit? Indeß wir sahen ja schon oft, wie bei H. die einzelnen Bestimmungen abstract neben einander hergehen, und wie sie, weil nicht getragen von einem einheitlichen Wesen, auch nicht in Wechselbeziehung zu einander betrachtet werden. So folgen wir ihm weiter.

Wir sahen zwar schon, daß alles Streben nach Glückseligkeit vergeblich ist, aber doch ist diese das einzige, sagt H., was als Selbstzweck absoluten Werth haben kann, weil alle Menschen und Philosophen und selbst der die Befriedigungsuchende Willen danach streben. Das Bewußtsein nun erkennt die Vergeblichkeit dieses Wollens. Es durchschaut die Illusionen, die zur Bemäntelung der Unvernunft des Willens vom Triebe geweckt sind; es reißt sich los von der Vasallenschaft dieses unvernünftigen Willens und bekämpft die Illusion in der Erkenntniß, daß jedes Wollen zur Unseligkeit und nur die Entsagung zum besten erreichbaren Zustande, der Schmerzlosigkeit, führt. Damit tritt das Bewußtsein als das Vernünftige, Logische, in Kampf gegen das widervernünftige Wollen. Kann es daher (S. 669) zweifelhaft sein, daß das allwissende, den Zweck und das Mittel in Eins

denkende Unbewußte das Bewußtsein eben nur deshalb geschaffen habe, um den Willen von der Unseligkeit seines Wollens zu erlösen, von der es selbst sich nicht erlösen kann? Daß der Endzweck des Weltprocesses der ist, den größtmöglichsten, erreichbaren Glückseligkeitszustand, nämlich den der Schmerzlosigkeit zu verwirklichen? Da nun nach H. die unbewußte Vorstellung zwar den Willen sich vorstellt, aber nur negativ, als Gegentheil des Logischen, und da sie keine Macht über ihn hat, so bedient sie sich eines Kunstgriffes, um die Dummheit des Willens zu benutzen; sie giebt ihm einen solchen Inhalt, daß er durch eigenthümliche Umbiegung in sich selbst in der Individuation in Conflict mit sich geräth, dessen Resultat das Bewußtsein ist, d. h. eine Macht, die dem Willen selbstthätig gegenüber treten kann, und in welcher sie den Kampf mit dem Willen beginnen kann.

So ist der Weltproceß nach H. „ein fortschreitender Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit Besiegung des Letzteren endet. Wäre dies nicht, so wäre die Welt absolut trostlos; eine Hölle ohne Ausweg und dumpfe Resignation müßte die Philosophie sein. Großartige Entwicklung aber sehen wir in der Geschichte; deshalb glauben wir an ein Ziel des Processes, und jeder kann durch seine Vernunft ein Scherflein zur Beschleunigung der Erlösung von der Qual des Daseins beitragen (S. 670)". „Drum rüstig voran (S. 674) im Weltproceß als Arbeiter im Weinberge des Herrn, denn der Proceß allein ist es, der zur Erlösung führen kann! Lahm werdend oder träge würden wir, d. h. das Weltwesen die Qual viel länger tragen müssen. Damit ist denn ein positives Resultat gewonnen. Die früheren Stadien waren negativ, verzweifelnd am positiven Glück. Der jetzige Standpunkt ist positiv, als volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltproceß, um seines Zieles der allgemeinen Welterlösung willen (nicht mehr wie im Materialismus in der Hoffnung auf ein positives Glück im späteren Verlauf des Processes)."

Dies Resultat Hartmann's ist mühsam erworben und ist

nur die alte Forderung von Gretchen's Gott: Mache die Zwecke Gottes zu deinen eigenen! Aber eben deshalb können wir nur freudig beistimmen, wenn H. in der vollen Hingabe der Persönlichkeit an's Unendliche die Bestimmung des Menschen sieht, wenn er „die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proclamirt; da nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung etwas für den Weltproceß zu leisten ist". Freudig begrüßen wir sein Resultat, daß „die practische Philosophie nicht die Entzweiung, sondern nur die volle Versöhnung mit dem Leben enthalten könne" (S. 676). Auch hat er ein Recht zu sagen, daß „in seinem Systeme Einheit von Pessimismus und Optimismus sei, von der jeder Mensch ein unklares Abbild als Richtschnur seines Handelns trage, daß ferner einseitiger Pessimismus zum Nihilismus, einseitiger Optimismus zu behaglicher Sorglosigkeit, zum Quietismus führe."

Schade ist nur, daß sein System überhaupt ein System der Dummheit ist. Denn die Dummheit des aus der Einheit von Wille und Vorstellung davonlaufenden Willens ist der Ursprung des Lebens und die Ursache aller Entwicklung; Dummheit aber ist es auch, durch welche die erste Dummheit wieder gut gemacht werden soll. Oder ist es nicht die tollste Dummheit, die das Unbewußte sich ausdenkt, daß durch die Bejahung des Willens zum Leben, also durch das Lebenwollen, die Vernichtung des Lebens, das Aufhören des nie zum Ende gelangenden Willens, das Nicht-mehr-Leben-Wollen erzeugt werde?

Und „auf welche Weise (S. 676) ist nun das Ende des Weltprocesses, die Aufhebung alles Wollens ins absolute Nichtwollen, mit welchem bekanntlich auch alles s. g. Dasein (Organisation, Materie u. s. w.) eo ipso verschwindet und aufhört, zu denken?" „Die erste Bedingung ist (S. 677), daß der bei weitem größte Theil des in der Welt sich manifestirenden Geistes in der Menschheit befindlich sei, denn nur dann kann die menschliche Willensver-

neinung den gesammten actuellen Weltwillen ohne Rest vernichten. Diese Annahme hat keine Schwierigkeit, sehen wir doch wie der Mensch Thiere und Pflanzen (Wälder) immer mehr verdrängt, bis auf die Nutzbaren, und bei den Mitteln der Chemie und Landwirthschaft kann auch die Vermehrung der Erdbevölkerung zu bedeutender Höhe sich ausdehnen. Wie viel größer ist aber der bei einem gebildeten Menschen sich offenbarende Geist, als der in einer Pflanze, einem Thiere, wie viel größer erst als der in einem unorganisirten Complex von Atomen"!

So wörtlich Hartmann; aber überschreitet er hierbei nicht noch den oben getadelten Ausspruch Christi: „Der Glaube versetzt Berge"?! H. folgerte daraus, daß Christus die Naturgesetze perhorrescire, und nun läßt er selbst nicht allein Berge versetzen, sondern er läßt Berge, Pflanzen, Thiere, ja die ganze Materie (S. 676) verduften, verschwinden, zu Nichts werden.

Also Christus perhorrescirt die Naturgesetze, weil er sagt: der Glaube versetzt Berge. Hartmann aber, weil er sagt, der Glaube, d. h. der Entschluß nicht mehr zu wollen, versetzt nicht allein Berge, sondern macht sie verschwinden, läßt solchen Glauben „als speculative Weisheit aus inductiver Naturwissenschaft" drucken. Und die Welt freut sich dieser Weisheit, nennt den Hartmann seit Schopenhauer den größten Philosophen und findet in seiner Philosophie den Beweis, daß in unserer nüchternen Zeit noch nicht alle Speculation verschwunden sei. Ich aber, in Erinnerung daran, daß H. sagte (dieser Band S. 133), bei Aufstellung seiner Lehre habe er gezweifelt, ob man selbst oder die ganze Welt verrückt sei", ich sage, man weiß nicht, ob H. sich oder die ganze Welt zum Narren hatte mit seiner Philosophie, und hoffe das Erste. Denn bei der geistigen Kraft, die sich trotz allem bei Hartmann ausspricht, da ist anzunehmen, daß er wie Faust, voll Unmuth und Erbitterung über die gegenwärtige vorhandene Wissenschaft alles bei Seite werfen zu müssen meinte, und daß er sich deshalb mit dem Geiste der Verneinung und der Verkehrung alles

dessen, was seither als gut galt, verband. Es ist zu hoffen, daß der Faust'sche Sturm und Drang sich klären, daß der jugendliche Umsturz-Uebermuth sich mäßigen wird bei der Erkenntniß, daß man nicht aufbaut mit selbsterfundenem, zurechtgelegtem Material, sondern durch Anschmiegung und Aufnahme des in Natur und Geschichte gesetzlich Gegebenen, nothwendig Gewordenen. Und ist es nicht ein Product tollster Umsturzlaune, wenn man seiner Theorie zu Liebe sagt: Es ist möglich, daß des Menschen Vernunft die Materie vernichtet, da wir sehen, daß er Macht hat über Pflanzen und Boden, da er Wälder urbar macht und durch Chemie und Landwirthschaft den Boden besser auszunutzen weiß und da er somit die Möglichkeit giebt zur Menschenvermehrung?!!

Neben der Allverbreitung der Menschen über der Erde, erfordert das Gelingen, sagt Hartmann, aber auch eine Allverbreitung der Sehnsucht nach Vernichtung des Wollens und dazu wirkt denn der technische Fortschritt in Communication durch Draht und Bahn, so daß (S. 678) „unter der gesammten Erdbevölkerung ein gleichzeitiger, gemeinsamer Entschluß gestattet ist".

Dies also die Lösung! Ein allgemeiner Menschheitsstrike! Wenn die Weisheit überall hindrang, wenn die fernsten Inselvölker in Telegraphenverbindung stehen, dann spielt der Telegraph nach allen Seiten: „Morgen, Mittag 12 Uhr, allgemeine Arbeitseinstellung, wir wollen nicht mehr wollen, wir wollen zurückkehren zu Muttern „Unbewußtes", um ihr die Ruhe und den Frieden und uns das Aufhören vom vergeblichen Glückerstreben zu bringen!" Der Telegraph spielte; der Strike fand statt und was blieb übrig? Kein Mensch, kein Hund, kein Strauch, kein Stein, nicht mal die Maus, die sonst davonläuft, wenn das Märchen aus.

Gewiß, dieser Weltstrike zur Welterlösung ist noch toller, als jenes Mittel von Münchhausen, der vom Mond herabsteigend, seinen Zopf oben abschnitt um ihn unten wieder als

Kletterstrick zu brauchen. Also das aus Wollen und Vorstellen bestehende Unbewußte hat keine Macht über sich, d. h. es kann sein Wollen nicht am thörichten Davonlaufen hindern; in seiner Noth arbeitet es nun den Willen um, macht ihn listig zum bewußten Wollen und dieses Kunststück ist dann der Zopf, an den das Unbewußte den Willen bindet, so daß er nicht weiter kann und aufhört zu wollen. Aber wenn doch das Unbewußte die Einheit von Wille und Vorstellung ist, wenn es Anfang und Ende, Zweck und Mittel stets gleichzeitig bedenkt, warum hat es dann keine Macht über das eine Glied, über den Willen, warum hat es nur Macht über das andere Glied, über die Vorstellung? warum kann es diese veranlassen auf den Willen zu wirken, warum kann es nicht sofort den Willen bestimmen? Wahrscheinlich nur, weil dann ja keine Entwicklung wäre und Hartmann sein System nicht aufstellen könnte. Da aber die Entwicklung Thatsache ist, und ein Grund dafür gefunden werden muß, so ist es für H. das Einfachste, das All-Eine Unbewußte nach seinen wesentlichen Bestimmungen dualistisch zu zerfällen und in seinen Wortabstractionen festzuhalten. Weil nun im Worte „Wille“ nur das „Wollen“, nicht die Vernunft enthalten ist, im Worte „Vorstellung“ aber das „Denken“, also die Vernunft, so scheint es natürlich, beide Principien im Kampfe des Processes zu vereinen, wobei der Wille als das Dumme dem Vernünftigen erliegen muß. Hartmann fragt daher nicht, warum das All-Eine zwar Macht über die Vorstellung, aber keine über den Willen habe, sondern er fragt nur (S. 679), ob der Beschluß der Arbeitseinstellung vom gewünschten Erfolg begleitet sein könne. Da macht er denn aufmerksam, wie durch den Einfluß bewußter Vernunft ein Affect, eine Leidenschaft, also ein besonderes Wollen aufgehoben werden könne und zwar indirect durch Erregung eines entgegengesetzt gerichteten Begehrens, welches nun mit dem ersten Begehren in Collision kommt, so daß beide zum Nullpunkt sich paralysiren.

Nach dieser Analogie ist der Erfolg des Weltstrikes „nicht nur denkbar, sondern eine Forderung (S. 680)“.

Also hier wird der Einfluß des Wissens auf den Willen eine Forderung! An anderer Stelle hörten wir, daß das Wissen keinen Einfluß auf den Willen, den Charakter, habe; einerlei sei es, welche Religion, also welches Bewußtsein von Gott man habe (H. S. 218). Damals freilich war von christlicher Religion die Rede und dieser gegenüber hieß es, alles Wissen ist werthlos für das Handeln, jetzt aber, wo die Weisheit des neuesten Systems zu begründen ist, da heißt es nicht nur: der Character des Menschen ist vom Bewußtsein, vom Wissen Gottes abhängig, sondern sogar die ganze Weltexistenz ist abhängig davon, denn die Form des Bewußtseins, die Erkenntniß des wahren Wesens der Welt entscheidet, ob der Mensch dasein will oder nicht, ob die Welt dasein soll oder nicht. Solche Widersprüche findet man heutzutage denn freilich natürlich, als Logik der Induction, und man preist zugleich den Muth und die Strammheit der Consequenz, mit der man dabei Altehrwürdigem, geschichtlich Mächtigem, wie der christlichen Religion, Opposition macht.

So wird nach Hartmann die Erde zur Stätte des Weltvernichtungsprocesses; denn das Menschenbewußtsein auf ihr, dem Stäubchen in der Welt, ist Ursache, daß einst nichts mehr sein wird, nicht Sonne, nicht Sterne, nicht Geist, nicht Materie. Nichts wird sein, als das, was war ehe der Wille in die Welt lief: das Allwissende, das aber von seiner Allwissenheit nichts weiß; das Alles Einzelne in einem Moment Ueberschauende, doch gegen das Einzelne, als ein Losreißen vom All-Einigen sich Widersetzende; das ohne Wanken und sicher Zweck und Mittel Beherrschende und doch machtlos dem immer strebenden Willen Opponirende; so daß dieses Ueberbleibende, das Unbewußte, wenn es zur unterschiedslosen Einheit von Wille und Vorstellung zurückkehrte, wohl nicht vor der Gefahr geschützt ist, daß es wieder aus der einheitlichen

Ruhe gerissen werde; denn da es kein Gedächtniß hat, so wird es sofort die Thorheit des Willens vergessen haben, und ihn auf's Neue davonstürmen lassen. Ein Wunder ist es freilich überhaupt, wie das Unbewußte bei dieser seiner Gedächtnißlosigkeit den Faden der Entwicklung so lang festhalten kann, daß es durch die Materie, die Urzelle, die Pflanze, das Thier den Menschen hindurch das erlösende Bewußtsein reifen lassen kann.

Doch genug nun von dieser Welt Hartmann's, die aus Dummheit entstanden, in Dummheit untergeht. Wir sagten, wie dem subjectiven Wissen des Materialismus gegenüber, der die Welt mit unfertigen Begriffen, mit unklaren Volksvorstellungen und willkürlich festgehaltenen Worten aufbaut und behauptet, die letzten Principien seien nicht zu erfassen, wie diesem gegenüber das philosophische Wissen ins Recht trete, welches die letzten Principien begründen und mit ihnen bei allseitiger Durchsuchung und Feststellung der Begriffe die Welt aufbauen wolle. In diesem Bestreben liegt die Berechtigung Hartmann's, sein größeres Verdienst dem Materialismus gegenüber. Wir hätten andere philosophische Systeme zergliedern können. Aber wir hielten uns an ihn, da er das neueste System aufstellte und er in seiner Anlehnung an den Materialismus in unserer materialistisch gesinnten Zeit gerade eine Brücke baut zu einer idealeren, geistigen Weltanschauung. Aber er selbst verlor über den Worten die Sache. Wir sprachen schon früher, daß er von überseiendem Willen, von überseiendem Vorstellen ausgehe. Aber diese überseienden Existenzen sind eben nur die von den Sachen losgelösten Wortabstractionen und wenn aus Nichts nur wieder Nichts werden kann, so ist klar, daß wenn Wille und Vorstellung als überseiende Wesen noch nicht existirende Wesen sind, sie auch durch ihre chemische Verbindung nichts werden. Hier zeigt sich, daß H. seine Philosophie aus Büchern erfand und nicht aus der Welt. Er hat Leibnitz studirt und darin den Begriff „vorstellender Wesen“ gefunden, er hat Schopenhauer studirt und aus ihm den Begriff „des Willens“ gefunden; er erkannte die

Einseitigkeit Beider und dachte: die Einheit Beider muß zum Heile führen. Nun studirte er Carus und fand „das Unbewußte", so wickelte er das Band des Unbewußten um Wille und Vorstellung, aber beide blieben dualistisch getrennt, so daß die Vorstellung dem Willen nacheilen muß, und das Unbewußte keine freie Herrschaft über seine beiden wesentlichen Momente hat. Mit dieser schlecht verbundenen Trinität des neunzehnten Jahrhunderts baut denn H. sein System auf. Ein System, das, wie alle Systeme seitheriger Philosophie, aus der Geschichte der Philosophie entlehnt ist, und nicht aus dem Wesen der Sachen entwickelt ist.

Wir wiesen oft darauf hin, wie die Philosophie in Opposition gegen hierarchische Geistlichkeit entsteht, aber zugleich als wahre menschliche Lebensaufgabe erkannt wird (vergl. Bd. I. Vort. 1). In dieser Opposition wird dem octroirten Glaubensdogma das selbständige Wissen, die Vernunft, entgegengestellt und deren Begriff erweitert und vertieft. So zieht sich der Strom der Entwickelung von der Selbstgewißheit des Cartesius zum Selbstbewußtsein Fichte's, zum absoluten Wissen Hegel's (Bd. I. Vort. 1 u. 5). Aber das Wissen allein füllt nicht die Welt; auch Triebe, Kräfte leben in ihr und so wendet sich auch auf sie die Betrachtung. Bei Giordano Bruno und Schelling sehen wir dies Kraftleben in Vordergrund gestellt; aber erst dem Schopenhauer gelingt es in materialistischer Zeit, bei der Blüthe der Naturkraftbetrachtung, die Bedeutung dieser Kraft im All, unter dem Namen des Willens nun zur Anerkennung zu bringen, so daß er als Entdecker gepriesen wird. Dadurch tritt aber auch der alte Streit von Natur und Geist wieder voller in Vordergrund, zumal die Geistlichkeit bei dem Aufblühen der Naturwissenschaft in verstärkter Opposition gegen Vernunft und Natur sich breit macht. Die Gegensätze zu vereinen, die beiden Principien zu versöhnen ist Hartmann's Streben. Wir wollen darüber hinweggehen, daß er einseitig huldigend der Naturwissenschaft die Natur

in Vordergrund stellt, und die geistige Kraft des Alls zum Geistlosen, zum Unbewußten, herabsetzt; aufmerksam machen müssen wir aber noch einmal, wie grade er es ist, der durch seine Methode zeigt, woran die seitherige Philosophie krankte. Daran, daß ihre Principien nur Abstracta waren. Und eben weil sie dies waren, konnte auch die Philosophie im Volksleben keinen Boden gewinnen, sie galt als abstracte, vom Leben losgelöste Wissenschaft. Der Gott des Volkes sollte nicht der Ausgangspunkt sein, so wurden die Principien Abstracta, d. h. Zustände oder Thätigkeiten, welche vom Wesen Gottes und von existirenden Dingen abgezogen, abstrahirt waren. Man sprach vom Denken, aber es giebt nur denkende Wesen; man sprach vom Sein, aber es giebt nur seiende, existirende Wesen. Es giebt nicht Ausdehnung, nicht Selbstbewußtsein, nicht Wissen, sondern nur ausgedehnte, selbstbewußtseiende, wissende Wesen. Schon Bd. I. Vort. 1 sprachen wir davon wie der *jüngere Fichte* 1830 die Nothwendigkeit betonte, diese Allgemeinheiten zu verlassen und zum concreten Wesen, zum Gottesbegriffe zurückzukehren; wenn nun noch 1868 *Hartmann* seine Philosophie erfindet und in der schroffsten Härte die Fehler alter Philosophie, ihr Verharren in abstracten Begriffen, in Worten, wiederholt, so geht eben daraus nur hervor, daß man noch nicht allgemein die alten Fehler erkannte. Nicht Vorstellungen existiren, sondern vorstellende, erkennende Wesen, nicht der Wille existirt, sondern nur wollende Wesen existiren. *Hartmann* bewegt sich in Abstracta; er spricht von den Eigenschaften und vergißt, daß die Eigenschaften nur als Attribute oder Prädicate von Substantiven Bedeutung haben; er vergißt, daß seine Principien nur Bestimmungen sind, unter denen ein einiges Wesen erscheint oder sich verwirklicht; und daher rührt auch der Grund, daß sein All-Eins, das Unbewußte, keine Macht hat über die dualistisch zerfallenden Principien, des Willens und der Vorstellung.

Aufgabe der jetzigen Philosophie ist es eben, aus dem Ab-

stracten wieder herauszutreten zur Fülle des Concreten. Sie will die Substantive zu den Adjectiven gewinnen; sie will die Träger der einheitlichen Wirkungsweise, die „Dinge an sich", die wesentlichen „Kraftwirker", die „Wesen selbst" kennen lernen. Und erkennend, daß seither nur einseitige Momente Gottes festgehalten wurden, daß nur die Wirklichkeit eine Quelle des Möglichen sein kann, daß die Weltursache die Fülle der Kraft besitzen muß, so schreckt sie jetzt nicht mehr zurück vor dem Gott des Volkslebens. Sie vertieft sich in dies geistige Leben des Volkes, sucht sich Nahrung aus dem Boden der Volksanschauungen und Volksvorstellungen, und bestrebt sich, diese Vorstellungen zur Reinheit des Begriffs zu erheben, das gedankenlos und widerspruchsvoll Verknüpfte in vernünftiger denkbar, zusammenhängender Verbindung zu entwickeln.

Wir versuchten im vorigen Vortrage solche Volksvorstellungen zu skizziren und deuteten an, wie das philosophische Bestreben, Einheit und Zusammenhang in die christlichen Vorstellungen zu bringen, beeinflußt wurde vom aristotelischen Gottesbegriff; so daß der Gott der Christen zur aristotelischen Intelligenz wurde, die, unlebendig und bewegungslos von Haus aus, erst lebend wurde durch Unterscheidung von der Welt, erst Vater durch den Sohn, erst ein als Ich sich wissendes Wesen durch Unterscheidung von dem heiligen Geist. So mußte er, der Eine, ein dreipersönlich Leben führen, und unfrei war er durch die Welt, denn nur an ihrer Schranke, nur durch ihre Unterscheidung konnte er sich als Geist erfassen.

Wir führten an, daß Sengler diesen Irrthum hervorgehoben habe, und daß Gott von Haus aus lebendiger Geist sein müsse und es als persönliches Wesen auch sei, so daß Gott nicht ein erst durch Weltschöpfung und Sohnerzeugung werdender und gewordner Geist sei. Und es freut uns, daß ihm dem katholischen Manne der protestantische v. Brucken, gen. Fock, in seinem Buche: „Das Wesen Gottes und der Welt" mit selbständigem

Geiste neuerdings nachfolgte. In beider Schriften, und die früher genannten von Leop. Schmid schließen sich an, steht uns das Fundament der Philosophie stolzer begonnen da, als in anderen Systemen, und dem Hartmann'schen zumeist. Denn nicht gehen sie aus von Principien, die man abstract aufgriff, sei es aus der Sprache, sei es aus der Geschichte der Philosophie; nicht gehen sie aus von Principien, die wie die Hartmann'schen dualistisch zerfällt sind und hinterher zu einer todten, die Principien nicht beherrschenden Einheit, einer modernen Dreieinigkeit, verbunden werden. Sengler und Fock gehen aus von den Dingen selbst, von dem Wesen derselben und so ist ihnen die Einheit durch das sich bethätigende Wesen selbst gegeben. Die Natur jedes Wesens untersuchend, zeigt sich ihnen, wie jedes, das Einfachste wie das Reichste, als ein Einzelnes, als eine Selbstheit, ein in sich verharrendes Sein, eine Substanz, ist; wie es als solche von der Außenwelt sich unterscheidet, gegen dieselbe repulsiv sich verhält, um sich selbst zu erhalten; und wie es ferner mit seiner inneren Bestimmtheit nach Außen sich kräftig bethätigt, in Wechselbeziehung gestellt ist. So erhalten wir einen dreifachen Unterschied in jedem Wesen und die Frage ist nur, wie die einzelnen Wesen in ihrer innern Naturbestimmtheit, in ihrem Vermögen sich zu bethätigen, unterschieden sind.

Fragen wir nun, wie wir das Ende aller Dinge zu denken haben, wenn wir die erste Ursache aller Dinge, wenn wir das die Welt und alle ihre Einzelheiten bedingende und begründende Wesen als ein im persönlichen Leben verharrendes, freithätig schaffendes, als Ich sich erfassendes ansehen. Wir halten indeß bei der Antwort besonders die oben besprochenen Behauptungen im Auge; die des Materialismus: Unsterblichkeit sei nicht und ihre Annahme verderbe die Sittlichkeit, indem sie das Gute nur des Lohnes, nur der Strafe wegen thue; ferner die von Hartmann: man müsse das Gute thun um die Welt zu erlösen, d. h. um sie zur Erkenntniß der Unvernunft des Wollens zu

bringen und dann durch den praktischen Willen, nicht mehr zu wollen, die Welt mit ihrem Elend aufhören zu lassen.

Ausgehend von der Unsterblichkeit, verwerfen wir jene Sentimentalität des Materialismus, daß das Gute an Werth verliere beim Hinblick auf das ewige Leben, wir verwerfen sie und vermeiden damit jenen eitlen Selbstlohn, der die Zukunft genießt in der Ueberzeugung der Dankbarkeit und des Ruhmes der Nachwelt; wir vermeiden jene hohle Selbstbespiegelung, welche die Gegenwart genießt in dem Glauben durch die Unfehlbarkeit der Lehre ein Heiland der Welt zu sein. Wir halten fest am Blick aufs ewige Leben und wissen dabei, daß unser irdisches Dasein nur Stückwerk ist, so daß wir mit versöhnlichem Blick, mit sorgender Liebe auf das Thun und Treiben der Nächsten zu achten haben, unwissend zugleich, ob unser Thun der unendlichen Wahrheit gegenüber den Werth besitze, den unser eng begrenzter Horizont ihm beizulegen geneigt ist; überzeugt ferner, daß nach uns audere kommen werden, welche auf Erden die Wahrheit reicher, voller und tiefer erfassen, als wir zu unserer Zeit es vermögen.

Ausgehend von der Unsterblichkeit, und in der Gewißheit, daß die Vernichtung unseres Wesens unmöglich, daß der irdische Tod nur neue Lebensformen ermögliche und gestatte, verwerfen wir die Freiheit Hartmann's, der nur leben will um das Leben zu verlieren. Freilich wirft er Schopenhauer'n Feigheit zu, weil er den Selbstmord preise, um dem Weltenelend zu entrinnen, freilich schreibt er sich Heroismus zu bei seiner Lehre: Lebet, erhaltet Euer Leben um dem Ganzen zu dienen! Aber dieser Heroismus ist doch nur eine Feigheit auf Aufschub. Denn der Einzelne um dem Elend der Welt zu entrinnen, soll nicht eher den Tod erstreben, als bis Alle gemeinsamen Entschluß fassen; wohl nur damit die Gemeinsamkeit den feigen Einzelnen rascher zur That treibt und damit der Einzelne im seligen Selbstruhm sterbe: Du opferst Dich für's Ganze! Wir verwerfen jenen feigen welt-

vernichtenden Heroismus und halten uns lieber an jenen stolzen welterhaltenden Muth und Heroismus eines Faust, der „sein eigenes Selbst zum Selbst der Menschheit will erweitern und der auf seinen Busen will der Menschheit Wohl und Wehe häufen".

Ein solcher Muth der Bejahung des Lebens ist, — freilich nicht in jener maßlosen Uebertreibung, in welcher Faust den Ausspruch that, — practisch vernünftig. Vermag doch nimmer, was Hartmann meint, menschliches Wollen Berge und Thäler, die Welt, zu vernichten, sowenig wie vollendetes menschliches Wissen, was Büchner meint, selbst zu schaffen, oder Welten ins Dasein zu rufen vermag. Ein solches Streben bedingt die unendliche Freiheit, die Fortentwicklung und Selbsterweiterung des Einzelnen. Denn sich vertiefend in den Geist der Völker, in die Geschichte der Menschheit, erweitert sich endlos der Inhalt des einzelnen Selbst und macht es fähig zu stets reicherer Selbstbestimmung, zu stets freierer Selbstentfaltung und Bethätigung; mitfühlend, mitgenießend nimmt zugleich der Mensch der Menschheit Wohl und Wehe, ihr Kämpfen, Ringen, Freuen, Leiden in sich auf. Und hier eben liegt das stolz Erhebende, das Kraftbegeisternde, daß der Mensch als selbstbewußt persönliches Wesen zwar ein in Erweiterung seines Gedankeninhaltes und ebenso ein in der Bestimmung seiner Thatkraft je nach dem Inhalt unendlich fortschreitendes Wesen ist, daß er aber trotz dieser unendlichen Erweiterung nach Inhalt und äußerer Wesensentfaltung immer ein Ich, ein endlich Bestimmtes ist und bleibt.

Nicht aber ein Raub an Anderen ist diese innere Wesensentfaltung, nicht eine Verkümmerung des Wesens der Anderen, nicht eine Einschränkung derselben; denn der Mensch als Individuum ist zugleich nur ein Glied der ganzen Gattung und in seiner eigenen Wesensentfaltung nimmt er nur der Gattung ganzen Inhalt in sich auf. Er erweitert sein Selbst zu dem Inhalt der Gattung; er entfaltet nur das was dem Ganzen als

sein Wesen, als seine Eigenthümlichkeit zukommt. Nicht ein Raub am Wesen der Anderen ist seine Entfaltung, sondern nur ein durch das Einzelwesen zur Erscheinungbringen des dem Allgemeinen zukommenden Wesens. Dies der Menschheit Wesentliche aber ist die Verwirklichung geistigen Lebens. Aus der Anerkennung dieses Verhältnisses, daß im Einzelnen nur das allgemein Menschliche zur Erscheinung zu kommen hat, daß der Einzelne zur Entfaltung seines Wesens der Anlehnung an das All bedarf, entquillt nun wieder jenes freie Thun der Liebe, die in dem Einzelnen das All der Menschheit kann verkörpert sehen, und die in der Hingabe an das Gemeinsame, an das All, den Zweck, das Gut des Alls befördern und befruchten will. Nicht zum Tode, nicht zur Lebensvernichtung eint sich die Liebe, einen sich die Menschen, die Welt zu erlösen, wie Hartmann meint, sondern zum Leben, zu voller Erfassung, zu allseitiger Erfüllung und Verwirklichung des Lebensgehaltes.

Und ist denn wirklich das Leben mehr Last als Lust? Ist denn wirklich die Welt so unvollkommen, daß kein Gott sein kann, sonst wären ihre Widersprüche nicht, wie der Materialismus sagt, oder sonst wäre sie geschaffen aus Unvernunft und als Verbrechen, wie Hartmann meint? Wohl müssen wir hierbei fragen: Was ist denn die Welt? Denn in der That, wo diese Frage nicht beantwortet ist, da hat man ein Recht zu sagen: „Gott schuf Vollkommenstes! und hat auch recht in der Behauptung: „Gott schuf Unvollkommenstes!“ Ist nicht die Bewegung der Himmelskörper eine ewig unveränderliche, eine ruhig sich tragende, gesetzlich verharrende? Ist das nicht eine Vollkommenheit, die uns beweist, daß Vollkommenheit in der Welt existirt; daß Gott vollkommnes schaffen kann, wo er will? Aber der Menschen Leben zeigt es nicht Elend über Elend, so daß wir auch sagen können: Hier ist Unvollkommenheit über Unvollkommenheit? So sehen wir, wie das, was wir Welt nennen, aus Vollkommnem und Unvollkommnem besteht. Und wenn

ich in früherem Vortrage sagte: ich kenne keine Natur, sondern nur Steine, Pflanzen, Thiere u. s. w., so will ich auch hier wieder sagen: ich kenne keine Welt, sondern nur Einzelwesen, nur Individuelles, in dem sich ein Allgemeines äußert; nur Sterne, Steine, Pflanzen, Thiere, Menschen; nur Reiche der Schwere, des Lebens, der Seele, des Geistes. Und von diesem Standpunkte aus sage ich: Je unvollkommner ein Wesen, desto vollkommner sein Dasein, wie bei den Steinen. Unvollkommenheit des irdischen Daseins beginnt mit der vollkommneren Anlage des Wesens, mit dem reicheren Vermögen der Kraftentfaltung.

Wenn wir uns nun freilich bemühen wollen, zu zeigen die wesentliche Unterschiedenheit dieser verschiedenen Reiche der Kraft- oder Seinsverwirklichung, da müssen wir bekennen, daß je vollkommner das Dasein eines Wesens ist, es zugleich um so niedrer uns erscheint und um so unvollkommner unsrer geistigen Erkenntniß vor Augen liegt. Wir können nicht umhin uns als Ich, als selbstbewußte, fühlende, denkende, wollende Wesen aufzufassen, aber was ist der Stein für ein Wesen? Wie haben wir das Wechselverhältniß von Sonne und Erde zu fassen? Seit Newton ist das Gebiet der Schwere das naturwissenschaftlich bekannteste geworden, seit ihm und Kant hat sich die atomistisch-dynamische Auffassung Geltung verschafft. Aber die Worte: Atom zieht Atom, Erde zieht Sonne an, geben sie Klarheit des thatsächlich Seienden? Ausdruck geben sie der Erscheinung; aber wie wirken Sonne und Erde aufeinander, beide getrennt durch Millionen Meilen und wären sie selbst in directer Berührung, wie ist der gemeinsame Halt der individuellen Kraftpunkte? Sie ziehen einander an? Dies ist ein Bild entlehnt dem menschlichen Leben und Lieben; ein Bild, das freilich in seiner wissenschaftlichen Bestimmung am meisten menschlich poetischer Hülle entkleidet ist. Man sagt, in jedem Wesen sei ein dreifacher Unterschied: ein sich selbst Setzen oder Verharren, ein Unterscheiden von der Außenwelt und ein einheitliches Erfassen und Bethätigen dieses seines

Selbst im Unterscheiden von der Außenwelt, aber das ist ein Bild des Geistes, des als ein Selbst sich behauptenden, von der Außenwelt sich unterscheidenden, als Ich sich wissenden und bethätigenden.

„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß". Hartmann in seiner Vereinerleiung von Geist und Materie nennt die Anziehung, ein Verbindung-Erstreben, ein Wollen mit unbewußter Vorstellung, das aber ist nur ein Bild des Geistes. Und so ist es auch ein Bild, so gut wie das Hartmann'sche, aber besser, wenn man bei dem Atom, dem als Einzelnes, als Selbst verharrenden, dem repulsiv gegen die Außenwelt sich begrenzend und unterscheidend bethätigenden, dem anziehend, als Selbstkraft, wirkenden, sagt: hier ist noch reine Selbstheit, hier ist noch nicht die Erfassung des Innern so sehr vertieft und durchdrungen, daß sich das Bewußtsein herausbildete und ermöglichte.

So ist es auch bei Pflanzen und Thieren. Erscheinungen können wir feststellen: die Theilung der Zellen, die Furchung des Dotters; Ursachen, Bedingungen und Folgen können wir auffinden: den Einfluß des Bodens, der Nahrung, des Klimas u. s. w.; aber wenn wir das Wesen der einzelnen Daseinsentfaltungen zergliedern sollen, so wissen wir nur Bilder, nur Gleichnisse des geistigen Daseins zu geben. Man läßt in Pflanzen und Thieren das Bewußtsein sich mehr und mehr aus dem unbewußten Zustand zum selbstbewußten erheben. Hartmann sagt, die Pflanzen haben kein einheitliches Bewußtsein, weil sie keins brauchen. Andere, das Gleichniß von der thatkräftigen Selbsterfassung durchführend, lassen diese sich mehr und mehr vertiefen und verinnerlichen von den Pflanzen zu den Thieren und endlich im Menschen zum geistigen Ich. „Alles Vergängliche ist hier ein Gleichniß." Gleichniß oder Analogie ist es denn auch, wenn wir die erste Ursache des Alls als ein geistiges, freithätiges Ich erfassen, oder wenn wir sie mit dem Materialismus als das Gegentheil des Ich, als ein blind und unfrei wirkendes Etwas,

oder mit Hartmann als ein Unbewußtes, als ein einheitlich denkendes und doch nicht als einheitliches Ich sich wissendes Wesen behaupten.

Gleichnisse also finden sich überall und sie müssen sich finden, eben weil der Mensch nur von sich, als dem ihm Gewissen und Nächsten ausgeht und diesen seinen Maßstab überall anlegt. Aber der Einzelne ist Glied einer Gattung, ist Theil einer Welt und so im Wechselverkehr mit Menschheit und Welt erfährt er das Gesetz des dem Allgemeinen Zukommenden und Wesentlichen, besitzt er den Boden aus dem ihm die Gewißheit der Wahrheit quillt. Das objective Geschehen ist der Regulator des subjectiven Wissens und vermag den Gleichnissen Begründung, Berechtigung und allgemeine Wahrheit zu verleihen. Und da nun in der Welt kein Jünger größer als der Meister, keine Wirkung größer als die Ursache, da keine Möglichkeit verwirklicht werden kann ohne den vollen Grund einer seienden Wirklichkeit, so wird auch das Wissen sich nicht entziehen können, unter den Gleichnissen von der ersten Ursache der Welt jenem den Vorzug zu geben, welches den Urgrund als persönlichen, freithätigen Geist erklärt, als einen Gott, in welchem die Fülle der Kraft und der selbständig freie Besitz des einheitlich und harmonisch in der Außenwelt sich Entfaltenden gedacht wird. In ihm denn ist die Möglichkeit alles Wirklichen; in ihm ist es, wo die Gleichnisse und Bilder sich ereignen, zur That werden; er ist es, der die Idee der Welt freiwollend verwirklicht, die Welt zu relativer Selbständigkeit ins Dasein ruft, sie außer sich setzt, so daß sie, die Welt in ihm ist, aber nicht er in ihr, nicht in solcher Weise, daß er in ihr aufgeht.

Indem wir denn so, gleichsam inductiv oder analytisch von den niedern zu den höhern Wesen fortschreitend, aus der Erscheinung des höchsten irdischen Wesens den Begriff der ersten Ursache gewinnen, können wir wieder synthetisch oder speculativ von Gott aus das nach der Idee Gewordene, nach ihr sich Ent-

faltende, in gesetzlicher Bestimmung, in seiner Natur Verharrende, das wirklich Seiende als Gleichnisse Gottes begründen.

Gott als seiendes Wesen, als Selbst, ist die Substanz, die ewig verharrende, mit Kraft sich erhaltende, mit Kraft sich bethätigende; und diese niederste Seite seines Wesens finden wir in unendlicher Mannigfaltigkeit entfaltet in der unorganischen Welt, wo das einzelne Atom das seiende Selbst ist, das sich selbst gleich verharrt, mit Kraft sich erhält und mit Kraft sich bethätigt. Ein Sein läßt sich nun noch denken, das zwar als Wesen verharrt, aber in seiner Unterscheidung und Erhaltung gegen außen einer relativen Entfaltung und Entwicklung fähig ist. So in begrenzter, vergänglicher Form zu irdischer Erscheinung kommend, äußert sich seine relative Selbständigkeit noch darin, daß es in der Fortpflanzung die Möglichkeit der Erhaltung der Daseinsformen besitzt. In unendlichen, allmöglichen Formen sehen wir im Reiche der Pflanzen diese Lebensentfaltung verwirklicht. Bewußtsein sehen wir keins bei den Pflanzen, und man wird nicht umhin können in der Art der Erhaltung und Fortpflanzung der einzelnen Lebenswesen, mit Hartmann einen „prädestinirten Typus“ zu finden, was ja nicht ausschließt, daß dem einzelnen Individuum eine gewisse Anschmiegsamkeit an äußere veränderte Verhältnisse gegeben ist; wir widerstreiten nur, daß diese Anschmiegbarkeit eine ins Unendliche gehende Veränderung beweise, was Darwin meint. (Vergl. Bd. II. Vort. 3 und 4).

Während wir nun so das Leben der Pflanzen in einer bloßen Entfaltung nach Außen, in Neubildung von Zellen, Blatt, Blüthe, Frucht aufgehen sehen, zeigen andere Wesen im Leben rascheren Abschluß nach außen, aber die innere Entfaltung gewinnt zugleich reichere Bedeutung, so bei dem Gefühlsleben beseelter Thiere. Die reichste Stufe dieses Innenlebens zeigt sich im geistigen Ichleben des Menschen. Aber auch bei diesem Leben der Seele und des Geistes, wo wir bei Wahrnehmen, Empfindung und Bewußtsein

eine Freiheit der Bewegung auftreten sehen, können wir nicht umhin, von prädestinirten Typen zu reden; denn kein Wesen, bei noch so viel individueller Freiheit, hat sich selbst das Dasein gegeben; und jedes findet sich gebunden an ein bestimmtes Gesetz des Bestehens, an eine eigene Natur, die es verwirklicht. Jede Natur ist somit auch Ausdruck göttlichen Gesetzes und darin liegt auch die oft gepriesene Wahrheit, daß die Natur Lehrmeisterin sei des Ewigen und Wahren.

Darin, daß wir alles als prädestinirte, d. h. als göttlich bestimmte, nach inneren, immanenten Gesetzen bestehende Typen aufzufassen haben, liegt aber auch der Grund, daß wir nicht jene Umwandlungslehre zugeben können, wonach das Eine ins Andere, das Unorganische ins Organische, das Organische ins Seelenleben und dieses zur Geistentfaltung sich von selbst erheben soll. Die scheinbaren Uebergänge sind nur Darstellungen allmöglicher Lebensformen, so daß die höchste Stufe in niederen und höheren Formen erscheinen kann, und die niederste Form der höheren Stufe namentlich ästhetisch niederer sein kann, als die höhere Form niederer Stufe, so daß die Grenzen der Stufen sich zu verwischen scheinen. Den berühmten Satz: „Die Natur kennt keine Sprünge", können wir auch umändern in jenen: „Gott kennt keine Sprünge". Schranken, Naturbestimmtheiten setzt er, aber in freier Macht zeigt er zugleich, wie jeder Typus nach oben und unten unendliche Formen der Lebensmöglichkeit gestattet.

Bei dieser Unendlichkeit der Lebensmöglichkeiten verwischen sich aber nicht allein die begrifflichen Bestimmungen der verschiedenen Wesen, sondern auch die äußeren Formen selbst. Diese Unendlichkeit wird stets willkommene Fundgrube sein für die Vereinerleier der Naturreiche. Es läßt sich keine Grenze zwischen Steinen, Thieren, Pflanzen angeben, so werden sie stets sagen. Und doch giebt es Unterschiede! Namentlich wenn man nicht darauf ausgeht, den Unterschied durch ein einzelnes Merkmal angeben zu wollen. Denn selbst das niederste Wesen zeigt ver-

schiedene Beziehungen, so daß es sich weder nach Inhalt noch nach Form und Kraftbethätigung durch ein einzelnes Wort begrifflich angeben läßt. Eine Thatsache, welche die ältere Identitätsphilosophie oft außer Acht ließ, und welche die neuere, der Materialismus noch außer Acht läßt, wenn er sagt: Alles ist einerlei, nirgends ist Grenze, keine Trennungsmarke läßt sich angeben.

Wichtig für die Wechselbeziehung der Stufen ist noch dies, daß die höhere stets die niedere zur Voraussetzung hat, so daß das Höhere also stets erst nach dem Niederen in zeitliche Erscheinung treten kann. Die niedere sinkt aber dabei für die höhere zu einem Mittel herab, zu einem Mittel, das aber, weil es seine eigene gesetzliche Natur besitzt und behält, nur mit einer gewissen Selbständigkeit als Mittel dient. Wenn wir die Atome zwar als Individuen ansehen können, insofern jedes als Einzelheit, Selbstheit mit eigenthümlicher Kraftwirkung sich äußert, so sehen wir doch im Krystall viele Atome zu einer höheren Gestalt, zu einheitlichem Individuum sich vereinen. Aber in diesen Krystallindividuen liegen die einzelnen Atome gleichberechtigt nebeneinander; es ist ein starres, relativ ruhendes Auseinander der Atome. Wie anders im Organismus, wo nicht gleichartige und gleichwerthige Theile das Ganze bilden, sondern Ueber- und Unterordnung der Theile, der Organe, stattfindet. Doch zeigt sich auch hier wieder diese Unterordnung schärfer im thierischen, wie im pflanzlichen Organismus. Die Unterordnung der unorganischen Natur unter den Entfaltungsproceß organischen Lebens zeigt sich aber bei beiden. Bei Pflanzen und Thieren ist der Stoffwechsel das wesentlich Characteristische und dieser Typus eines stoffwechselnden Mechanismus bildet sich nimmer von selbst aus dem Typus des Gleichgewichtsmechanismus unorganischen Krystalles. Die Atome sind also im Organismus nur das Wechselnde, nur das Mittel, durch welches die Lebensformen zur Erscheinung treten. So dienen auch dem Geiste

dem selbstbewußt-persönlichen Wesen, die niederen Stufen als Mittel und Bedingung, den Reichthum seiner Entfaltungsmöglichkeit zu entwickeln.

Der höchsten Stufe dienen die niederen; so ist ihr nach unten die höchste Freiheit gegeben, doch auch nach oben zeigt sie dieselbe. Wohl kann man sagen, die niederste Stufe, die unorganische, zeigt den prädestinirtesten Typus; in ihm ist das vollendetste Unvermögen der gesetzten Bestimmtheit sich zu entziehen. Das Unorganische ist das Gebiet des „bloßen Seins“, „des Verharrens im gegebenen Zustande“, „des So-und-Nicht-Anders-Wirkens“, der „Nothwendigkeit“, „des Zwangs und Müssens“, in diesen Erklärungen kommen alle philosophischen Bestimmungen zusammen; und auf der Thatsache solchen Verhaltens beruht die Möglichkeit der sicheren Vorausbestimmung des unfreien „mechanischen“ Geschehens.

Größere Freiheit ist den prädestinirten Typen der Organismen gegeben, die größte aber dem geistigen Wesen; und darin liegt denn auch die Unvollkommenheit menschlichen Daseins. Vollkommenheit herrscht in der unorganischen Natur, denn in starrer, sicherer Naturbestimmtheit vollzieht sich hier alles Geschehen. Im menschlichen Dasein aber ist das gestaltende Element eine Natur, die zwar auch von Gott geordnet, gewollt und somit prädestinirt ist, die aber zugleich eine Natur ist, deren Bestimmtheit es ist, sich selbst erst die Bahn des Gesetzes und der Wahrheit zu erkennen und nach dieser Erkenntniß die von Gott gewollte Bestimmung zu erfüllen, die Wahrheit seines Wesens somit selbst zu verwirklichen.

In dieser Freiheit liegt die Unvollendetheit menschlichen Daseins; in der Möglichkeit der Wahrheitserkenntniß liegt aber zugleich die Möglichkeit zu vollkommnerem Dasein aufzusteigen, liegt zugleich die Freude und der Stolz des that- und lebenskräftigen Menschen.

Die Klage über die Unvollkommenheit menschlichen Daseins

ist die Arbeit der Trägheit, welche nicht Lust und Kraft hat zu verwirklichen den Spruch: „Hilf Dir selbst! Die Sittlichkeit aller giebt vollkommenes Dasein!“ Diese Klage ist das Thun der Gedankenlosigkeit, welche nicht sieht, daß in der unorganischen Natur Gott eine vollkommenste Welt geschaffen habe. Diese Klage verkennt, wie der Mensch gerade durch die Freiheit unendlich erhöht ist über das Unorganische und sie geht, wie der Materialismus, zurück zum niedersten Fetischismus, zur Vergötterung der Steine, oder sie geht, wie Hartmann, zurück zum Fetischismus des Thierdienstes.

In dieser Unvollendung des menschlichen Individuums, darin daß er erst sein geistiges Wesen voll entfalten und verwirklichen soll, daß er erst seines wahren Wesens bewußt werden und als selbstbewußtes Ich die Wahrheit frei bethätigen soll, liegt die Möglichkeit des Irrens und des Bösen, welche beide Verkehrungen des Wahren und des Guten Gott in seiner Idee der Welt nicht beschränken wollte, weil die Menschen keine Steine werden sollten, weil er ihre Freiheit eine allseitig offene, ihre Entscheidung zum Guten und Wahren als ihre freie That erscheinen lassen wollte. Aber der Irrthum, als unbewußtes Verkennen des Wahren, wird durch die Leuchte der Vernunft mehr und mehr entfernt, die Wahrheit des Ewigen dringt tiefer und erweiternder ins Leben der Menschen ein. Mit dieser Erkenntniß des Ewigen vermehrt sich die Freude der Selbstbestimmung zum Guten, und es mindert sich das Böse, als selbstbewußte Verkehrung des Guten, so daß die Menschen immer mehr mit freierem Wollen ihrer von Gott gesetzten Natur, der Vernünftigkeit, nachleben. In dieser Verminderung des Irrthums, in dieser Selbstbefreiung vom Bösen liegt die Möglichkeit zu vollendetem Menschendasein, zur Befreiung vom Elend. In der Kraft dieser Gewißheit, durch eigene That das Heil zu erlangen, liegt ein Vorzug der christlichen Religion vor der heidnischen, der muhamedanischen und der vorchristlich jüdischen. Denn in diesen Lehren führte

die Seele, die reine, die in Ruhe verharrende, der Veränderung nimmer unterworfene, ein leblos Leben, dem Gotte vergleichbar, der als unbewegtes Denken, in ewiger Reinheit und Ruhe, unerkennbar im Ewigen thronte, und wie dieser Gott ewig gehemmt war durch die Schranke einer von ihm nimmer gewollten und geschaffenen Materie, so hieß auch die menschliche Seele ewig gehemmt am Aufflug zu reiner Vollkommenheit durch äußere Macht, die unreine Materie und die finsteren Götter, oder durch starre Nothwendigkeit. Nicht voll so starr war die jüdische Lehre, die, weil sie überhaupt nie philosophirend auftrat, auch ihre strafende Gottheit nimmer in solcher Abstractheit als bewegungslos reines Denken vorstellte und deren sittlich belebteres Princip durch den Messiasglauben auch immer den Muth des Lebens erhöhte und die Gewißheit der Vernichtung des satanischen Reiches wachhielt.

In der christlichen Zeit aber, wo es nimmer verboten war ein Bild vom Ewigen zu machen „und alles Vergängliche ist ja ein Gleichniß", da ward dem persönlich lebendigen Gott gegenüber auch der menschliche Geist als ein nicht in Ruhe verharrendes, sondern persönlich lebendiges, als Ich sich erfassendes, im Guten und Schlechten selbst sich bestimmendes Wesen erkannt; mit dieser Erkenntniß ist zugleich die Möglichkeit der Selbstverwirklichung höheren Glückes auf Erden als Strahl der Hoffnung vor Augen gestellt. Gutsein und Bösesein ist in das Innere des Menschen verlegt, nicht unreine Materie giebt Schranke der Reinheit des Lebens, nicht äußere, nicht satanische Gottheit lockt in die Wirren von Schuld und Sünde. Gutsein und Bösesein ist Selbstthat des Einzelnen.

Es ist das reformatorische Princip des Protestantismus, durch welches diese größere Geistigkeit christlicher Lehre an's Licht gezogen und von den Fesseln und Beengungen heidnisch romanischen Geistes zu befreien begonnen ward. Dadurch gestaltet sich denn friedlich die Aussicht auf's Ende aller Dinge; ein besserer Zustand auf Erden

ist möglich und durch eigene Kraft erstrebbar; die Spanne irdischer Unvollkommenheit aber ist verschwindend gegenüber jener ewigen Zeit, welche auf die Spanne der Bildungsstätte des menschlichen Geistes auf Erden folgt. Und wenn nun auch freilich der Fortschritt ein unendlicher ist nach Weite und Tiefe, so vermag doch der Einzelne den Schranken seiner Zeit zu genügen, und er kann in der Fülle des Wissens seiner Zeit, in „der Erweiterung seines Selbst zu dem Selbst seiner Menschheit", in der Lust an der Bethätigung seines geistigen Inhalts, in der mitfühlenden Freude an dem, was die Außenwelt bietet, sein Genügen und seine Glückseligkeit finden. Denn dies ist fest zu halten, daß der Einzelne zwar als Individuum lebt, daß er aber auch Glied ist der menschlichen Gattung; daß er als Einzelwesen das Leben der Gattung lebt und am Wissen, Fühlen und Wollen der Menschheit zugleich den Quell seines eigenen Wissens, Fühlens und Wollens besitzt. Mit diesem Hinblick aber auf das Ganze und Allgemeine, aus dem ihm die Fülle seiner eigenen Unendlichkeit quillt, bleibt der Einzelne auch verbunden dem Urquell des Alls, dem Setzer des Wahren, dem Spender des Guten, dem Enthüller des Schönen. Und so die Verbindung bildend mit ihm dem Ewigen, ist es die Religion „als ewig Weibliches" als Liebe, Milde, Barmherzigkeit, Gnade, Anmuth und Schönheit, die den Einzelnen himmelwärts hebt, ihm Bildung weckend und Adel des Geistes, wenn er sich freudig dem Ewigen hingiebt; es ist die Religion, die mit dem Vertrauen zum Vater des Alls, zum Schöpfer des Lichts, die Thatkraft weckt und begeistert den Muth, sich selbst das Ende der Dinge zu verwirklichen: im Frieden mit Gott im Diesseits und Jenseits, ein seliges Leben. Und so ist das Ende der Dinge ein Ende der Unvollkommenheiten, ein ewiges Leben „mit dem Himmel in uns", mit dem freiem Genuß der unendlichen Bethätigung des Wahren und Guten, mit dem frohen Genuß der ungetrübten, unendlichen Liebe.

Anmerkungen und Zusätze.

Vortr. I. S. 1. Die Citate aus Hartmann, Philosophie des Unbewußten, sind aus der II. Aufl. 1870. Da heißt es S. 682 im Anfang des letzten Kapitels „die letzten Principien". „Was unsere Begriffe von diesen Principien (Wille und Vorstellung) betrifft, so verfuhren wir hier nur empirisch und inductiv. Wir setzten dieselben zunächst in der Weise voraus, wie der natürliche, vom Gängelbande der deutschen Sprache gebildete Menschenverstand sie faßt, und veränderten, erweiterten und beschränkten dieselben dann nach Maßgabe, wie es das wissenschaftliche Erklärungsbedürfniß der Thatsachen forderte. Wenn nun nach unseren Resultaten jene beiden Principien zur Erklärung der in der bekannten Welt sich uns darbietenden Erscheinungen ausreichen, so bilden sie die Spitze der Pyramide der inductiven Erkenntniß, und es bleibt uns nur übrig, diesen so erklommenen Gipfel zum Schluß noch einmal in Augenschein zu nehmen, wobei eine Vergleichung mit den letzten Principien bestehender philosophischer Systeme nicht uninteressant sein dürfte. Wenn man den Werth wissenschaftlicher Resultate allein nach dem Grade ihrer Gewißheit oder Sicherheit schätzt, so ist unzweifelhaft der Werth derselben um so kleiner, je weiter sie sich vom Boden der zu erklärenden Thatsachen entfernen, weil ihre Wahrscheinlichkeit um so kleiner wird, und am kleinsten wäre dann der Werth, den der Gipfel der Erkenntnißpyramide beanspruchen könnte. Indeß dürften zu der Bestimmung des Werthes doch wohl noch andere Elemente als blos der Grad der Wahrscheinlichkeit in Rechnung zu stellen sein, welche sich zusammenfassen lassen in dem Grade der Wichtigkeit, welche diese Resultate im Vergleiche zu andern Gegenständen der Erkenntniß haben würden, vorausgesetzt, daß sie sämmtlich mit der Wahrscheinlichkeit 1, d. h. mit absoluter Gewißheit, erfaßt wären. Was diesen Factor betrifft, so steigt offenbar der Werth des Gipfels der Erkenntnißpyramide über alle anderen möglichen Gegenstände der Erkenntniß hinaus, und darum will auch ich nicht müde werden, zur besseren Feststellung der letzten metaphysischen Principien

mein Scherflein beizutragen, hoffend, daß recht bald ein Andrer komme der es weiter bringt, als ich. Andrerseits aber hoffe ich, daß die Nachfolger das Fundament der Pyramide von mir gut und fest genug gebaut finden werden, um darauf fortzubauen, und nicht Ursache haben werden, dasselbe in wesentlichen Theilen einzureißen".

Diese Schlußworte sprechen den im Text erwähnten Stolz aus, das Fundament der Philosophie erbaut zu haben, die ganze Stelle aber ist zu charakteristisch für Hartmann's Methode, als daß sie wegbleiben könnte. Inductiv, empirisch nahm er die Begriffe, Wille und Vorstellung, aus dem Sprachschatze auf, und nun beschränkte, erweiterte, veränderte er diese Sprachvorstellungen je nach wissenschaftlichem Bedürfnisse. Aber warum nahm er gerade die beiden Begriffe „Wille und Vorstellung" aus dem Volksbewußtsein auf und nicht einen andern, z. B. den Begriff Gottes? Hätte er diese Volksbegriffe nach wissenschaftlichem Bedürfniß verändert, beschränkt, erweitert, so hätte er ebenfalls, und wir sagen, ein festeres Fundament bauen können. Originell ist aber auch die Art und Weise, wie er seinen Principien die höchste Wichtigkeit zuschreibt. Er sagt, die größte Gewißheit geben die Thatsachen selbst, je mehr man sich vom Boden der Thatsachen entferne, desto mehr nehme die Wahrscheinlichkeit ab; indeß das nicht auf dem Boden der Thatsachen Stehende gewinne an Werth durch die Wichtigkeit der Resultate, die es liefere, und deshalb sei der Werth der Erkenntnißpyramide der größte. In diesen Worten liegt eigentlich das Geständniß der Unmöglichkeit einer Wissenschaft aus bloßer Induction, sowie das der Nothwendigkeit der Spekulation ausgesprochen. Betrachten wir nur das Verhältniß von Sonne und Erde. Man nennt es eine Thatsache, daß sich diese um jene drehe. Aber das ist eine Thatsache der Spekulation und nicht der Induction. Diese Induction zeigt beim Umschiffen der Erde freilich eine große Kugel, aber alle Induktion zeigt nur eine suppentellergroße Sonnenscheibe. Alles nun was diese sinnliche Anschauung von der Enge der Suppentellergröße befreit, ist eine gedankenmäßige Verknüpfung von Einzelnheiten. Es ist ein speculatives Verfahren des Copernicus, was hier die unsichere Sinnlichkeitsthatsache zur sichersten Wissenschaftsthatsache erhob. Der speculative Gedanke der Umdrehung der Erde um die Sonne, ist es also, welcher den Copernicus veranlaßte, die sinnliche Thatsache der großen Erde und der kleinen Sonne in das umgekehrte Verhältniß zu erheben; die Thatsache ferner, daß dieser spekulative Gedanke am völligsten alle auf das Verhältniß von Sonne und Erde bezüglichen Einzelheiten umfaßt, gab seinen Gedan-

ken die Gewißheit der Wahrheit. Ohne Gedanken daher keine wissenschaftliche Wahrheit, ohne Gedanke keine Feststellung von Thatsachen. Ohne Speculation keine Induction; wenn auch freilich ohne Induction ebenfalls keine wissenschaftliche Speculation sein kann.

Hartmann erkennt dies alles an; daher auch sein Motto. Ihm dient das Einzelne, die Induction, nur dazu, den einheitlichen Gedanken daraus zu gewinnen. Der speculative Gedanke, unter welchen alles zu fassen ist, gilt ihm als das Höchste und Wichtigste. Daher sind ihm seine Principien höher als die einzelnen sinnlichen Thatsachen. Und weil er nun sagt: „Mein Gedanke genügt zur Erklärung des Alls", so folgert er daraus die Wahrheit seiner Principien. Aber konnten nicht Plato, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Spinoza, mit denen die meiste Aehnlichkeit zu haben, Hartmann behauptet, ebenfalls sagen: „Unser Gedanke ist der Beste, denn er umfaßt alle Einzelnheiten der Welt?" Hartmann sagt freilich, daß jene ihre Principien nicht begründet, sondern willkürlich aufgenommen hätten. Aber machte er es anders? Sagt er nicht selbst, seine Begriffe stammten aus dem Sprachschatze? Sind sie also nicht ebenfalls willkürlich und inductiv aufgelesen? Wo ist ihre Begründung? Hartmann glaubt sie dadurch zu begründen, daß er sie in allen Erscheinungen als gegenwärtig nachweist. Aber wie und wodurch geschieht dieser Nachweis? Ueber das Wie? handelt dieser Band. Ueber das Wodurch? spricht sich Hartmann in diesem Citate klar und bündig genug aus: durch Veränderung, durch Beschränkung und Erweiterung des Volksbegriffes. So entdeckt er z. B., daß wer etwas ausführen will, eine Bewegung machen muß und so ist ihm der Wille = Ursache einer Bewegung (oben S. 19). Der Wille hat sich dadurch erweitert zur Kraft. Ferner ist Kraft = Kraftpunkt, welcher anzuziehen oder abzustoßen strebt; Streben aber ist = Wollen und so erweitert sich die Kraft zum Willen (oben S. 70). So erweitert sich also wechselseitig, je nach Bedürfniß, das Eine zum Andern und beide zeigen sich als einerlei; da aber, wie Hartmann sagt, das Volk mehr und eher weiß was Willen ist, als was Kraft, so ist es richtiger die Welt als Wille statt als Kraft aufzufassen. Gewiß in dieser Weise läßt sich Alles vereinerleien. Der Floh springt, der Frosch springt, der Gedanke springt, die Erde mit ihrer Centrifugalkraft steht auf dem Sprunge aus der Bahn herauszuspringen u. s. w.; so wäre also das Springen die Realisirung der Welt. Aber ist das Wissenschaft? Auch Newton nahm sein Schwere aus dem Sprachschatz auf; und schon lange vor ihm war der Gedanke da, daß die Sonne die Erde anziehe. Aber dieser

Gedanke war eben nichts anders als eine sich beschränken, erweitern und verändern lassende Volksvorstellung, welche gerade so gut diese Anziehung als Liebesanziehung gelten läßt. Erst als Newton diesen Begriff dem Schwanken entzog, als er die Anziehungskraft definirte: als die Kraft, welche proportional der Größe des wirkenden Körpers und umgekehrt dem Quadrat der Entfernung wirkt, erst da war dem Gedanken der Anziehung wissenschaftliche Schärfe gegeben. Und so ist zu behaupten, daß man auch in der Philosophie nur dadurch Fundamente erbauen kann, daß man mit klaren, festbegrenzten Begriffe operirt, nicht aber mit Kautschuckbegriffen, die sich drehen und deuten lassen wie man will und die eben deshalb Alles umfassen, weil sie selbst allmöglich erfaßt werden können.

Vortr. I. S. 8. Bei den Entdeckungen des Unbewußten ist hinzuweisen auf C. G. Carus: Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele. II. Aufl. 1851. Eine Schrift, mit der wir erst am Schlusse der Arbeit genauer bekannt wurden, von der aber Hartmann sicher viel entnahm. Carus beginnt geradezu: „der Schlüssel zur Erkenntniß vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins.“ Gegenüber jener Seelenlehre, welche sich in Wortklaubereien erging und sich darauf beschränke; wonach die Materie das Ausgedehnte, Endliche, die Seele das Nicht-Ausgedehnte, Unendliche war; so daß man das Ungeheuerliche zu denken hatte: die Seele ein punktuellster Punkt und doch ein Unendliches: da ist Carus' Arbeit von großem Verdienst, indem sie zum klareren Bewußtsein brachte, daß die Seele eine Natur, eine Organisation hat, mittelst und in welcher sie sich entfaltet. Was aber Carus nicht gelang, das gelang Hartmann; seine geistreich-blendende und piquante Sprache gewann sich Verbreitung. Der Anhang, der sich um Carus schaaren sollte, schaarte sich um Hartmann. Allgemeiner erwachte das Bewußtsein, daß die Seele kein structurloser Punkt sei, sondern ein Wesen mit innerer Bestimmtheit, das eben dieser seiner von Gott gewollten Bestimmtheit oder Natur gemäß sich entfalte und entwickele; kein Mensch, kein Thier hat sich diese seine innere Naturbestimmtheit, diese Organisation seines Wesens selbst gegeben, und so wird sich diese Natur auch in relativer Selbständigkeit verwirklichen, selbst da wo das Bewußtsein die Pflicht hat, als eine „Leuchte“ Vorstellungs-Anschauungsmassen zu erhellen. Ob es aber nöthig war, diese Natur, diese relativ selbständige Organisation der Seele als die „Region des Unbewußtseins“ zu bezeichnen, möchten wir bezweifeln. Niemand

wird sagen, die Naturbestimmtheit des Steines, so zu fallen, daß die Fallräume sich verhalten wie die Quadrate der Zeiten, liege in der Region des Unbewußtseins. Hartmann aber hat gradezu die anfangs überflüssige Bezeichnung festgehalten, er giebt der Vorstellung von Carus eine völlig fremde Deutung. Nach ihm fällt der Stein nur aus Grund des Unbewußten.

Vortr. II. S. 70. Hartmann's Behauptung gegenüber (S. 444), „daß Wille der primäre Begriff wäre, Kraft dagegen der secundäre, der abgeleitete und durch conventionelle Beschränkung engere, weil für abgeleitete Atomkräfte, wie Elasticität, Magnetismus, Muskelkraft u. s. w. vorzugsweise geltend," läßt sich gerade das Umgekehrte behaupten. Wo ist denn in der Geschichte der Beweis geliefert, daß der Begriff des Willens das Primäre wäre? Erst seit Schopenhauer spielt er die große Rolle. Worin besteht denn die Enge des Kraftbegriffes? Spricht man nicht von Verstandeskraft, Geisteskraft, Gesetzeskraft u. s. w.? so daß Hartmann's Beschränkung auf Elasticität u. s. w. also ganz willkürlich erscheint? Ja, um Hartmann's Worte (oben S. 19) bei Gelegenheit seiner berühmten Definition von Willkür zu wiederholen, so läßt sich sagen: „Aus dem Vorhandensein des Wortes „Willenskraft" sieht man, daß im Volksbewußtsein schon längst die Anerkennung da ist, daß Kraft das Allgemeinere und Wille das Speziellere ist". Eine Anerkennung, welche auch die Wissenschaft festhält, indem sie Kraft = Ursache einer Bewegung nennt, den Wille aber modificirt als die bewußte Ursache einer Bewegung. Der Wille ist also hiernach eine Kraft, aber nicht jede Kraft ein Wille.

Vort. III. S. 118. Die Zusammenstellung von Materialismus und Prädestinationslehre knüpft sich an den Artikel eines für das Volk berechneten Kirchenblattes von 1871. Er hieß: „Aus der Erfahrung. Der Fanatiker Wieland, der vor einiger Zeit auf einen Prediger im Berliner Dom geschossen, hat in seinen Verhören erklärt: er fühle sich nicht schuldig; denn er sei überzeugt, daß der Mensch keinen freien Willen habe. Er glaube nicht, daß es ein höheres Wesen gebe, welches die Welt geschaffen habe, sondern, daß die Natur alles aus sich herausbilde. Er hält sich für berufen, die Gesellschaft, die nicht sei, wie sie sollte, durch eine That ein Stück vorwärts zu bringen (der Weltverbesserer selbst hat aber dabei einen grundliederlichen Lebenswandel geführt, und sich im Theater und berüchtigten Vergnügungslokalen herum-

getrieben). Der Vertheidiger plaidirte für Unzurechnungsfähigkeit, der Jüngling sei kein Fanatiker, sondern verrückt. Die Geschwornen erkannten auf schuldig und 12 Jahr Zuchthaus. Man sieht, die Theorien der modernen Naturwissenschaft werden practisch."

Gewiß, die Besten selbst der Naturwissenschaftler müssen feindlich werden gegen eine Richtung, die immer und immer, begriffeverwirrend und absichtlich, Materialismus und Naturwissenschaft identificirt. Und kann man nicht geradesogut sagen: „Die Theorien der Theologie werden practisch!", wenn man die „zur Ehre Gottes geschehenen", die durch „Prädestination entschuldigten" Verbrechen sieht?

Vortr. III. S. 126. Den Schilderungen der Comödie der Liebe mögen hier noch einige Stellen folgen; zugleich als Beispiel der an Hartmann so oft und viel gerühmten poetischen Sprachweise. Er sagt S. 188: „Welch' ein Unterschied zwischen Freundschaft und Liebe! Die eine ein schöner, milder Herbstabend von gesättigtem Colorit, die andere ein schaurig entzückendes Frühlingsgewitter; die eine die leichthin lebenden Götter des Olymps, die andere die himmelstürmenden Titanen; die eine selbstgewiß und selbstzufrieden, die andere langend und bangend in schwebender Pein; die eine klar im Bewußtsein ihre Endlichkeit erkennend, die andere immer nur nach dem Unendlichen strebend in Sehnsucht, Lust und Leid, himmelhoch aufjauchzend, zum Tode betrübt; die eine eine klare und reine Harmonie, die andere das geisterhafte Klingen und Rauschen der Aeolsharfe, das ewig Unfaßbare, Unsagbare, Unaussprechliche, weil nie mit dem Bewußtsein zu Fassende, der geheimnißvolle, aus ferner, ferner Heimath herübertönende Klang; die eine ein lichter Tempel, die andere ein ewig verhülltes Mysterium." Ferner S. 190: „Die Liebe ist ein Gewitter; sie entlädt sich nicht in einem Blitze, aber nach und nach in mehreren ihrer electrischen Materie, und wenn sie sich entladen hat, dann kommt der kühle Wind und der Himmel des Bewußtseins wird wieder klar und blickt staunend dem befruchtenden Regen am Boden und den abziehenden Wolken am fernen Horizont nach." Die Heine'sche Satire bleibt nicht weg; denn es heißt weiter: „Wenn der kühle Wind weht, was dann noch übrig bleibt, ist nicht Liebe gewesen, sondern Freundschaft. Und was darum hängt, wie Seelenharmonie, Anbetung, Bewunderung, ist nur Maske und Blendwerk", „oder aus anderen Rücksichten erheuchelt." Weiter S. 191: „Wo die Unschuld der bewußtlosen Tugend zum ersten Male die Fata Morgana erblickt, die ihm das Eden der Verheißung im verklärten Schimmer erglühender

Morgenröthe zeigt; da dämmert ihm die mystische Ahnung von der ewigen Einheit alles unbewußten Seins und von der Unnatur des Getrenntseins von dem Geliebten, da blüht und glüht ihm die Sehnsucht auf, die vom Geliebten trennenden Schranken der Individualität zu vernichten, unterzugehen und zu versinken mit dem ganzen Selbst in dem Wesen, das ihm theurer ist als das eigene, um wie ein Phönix verbrannt in den Flammen der Liebe nur im Geliebten als selbstloser Theil von ihm das bessere Sein wiederzufinden: und die Seelen, die Eins sind, ohne es zu wissen, und die sich durch keine noch so enge Umarmung näher kommen können, als sie ewig sind, verschmachten nach einer Verschmelzung, die ihnen nie werden kann, so lange sie getrennte Individuen bleiben."

Diesen Nachtbildern der Liebe gegenüber sollen hier Lichtbilder folgen:

Das Licht im Hause.

1.

Die aufgegangne Sonne,
Das heißt ein schönes Weib in klarer Wonne
Verweilt in meines Hauses Mitten
Und geht mir nach auf allen Schritten.

Der Mond, der aufgegangne,
Das heißt das schöne Weib das glanzumfangne,
Lehnt sich an meines Hauses Pforten
Und folgt mit Lächelblick mir hin nach allen Orten.

2.

Die aufgegangne Sonne stand,
Mein junges Weib im Morgenflore,
Sie stand vor meines Hauses Thore
Und winkte, da ich ging, mir nach mit weißer Hand.

Der Mond, der aufgegangne,
Das junge Weib im Abendflore,
Sie steht an meines Hauses Thore;
Wie wird von ihr begrüßt der schön empfangne!

Dies ist ein Familienbild aus ältester Zeit, aus dem von Confucius gesammelten heiligen Liederbuche der Chinesen, dem Schi-king, übersetzt von Rückert. Aus der neuen Zeit führen wir als lichtes Sonnenbild die Worte aus Schiller's Glocke an:

O zarte Sehnsucht, süßes Hoffen!
Der ersten Liebe goldne Zeit!

Das Auge sieht den Himmel offen,
Es schwelgt das Herz in Seligkeit;
O daß sie ewig grünen bliebe,
Die schöne Zeit der jungen Liebe!

Es genügt ferner hinzuweisen auf das herrlich erhebende Lichtbild des Familienlebens in derselben Glocke. Alle glücklich Liebenden aber haben sich für Hartmann's Entdeckung zu bedanken: „Bewunderung, Anbetung, Seelenharmonie" ist bei der Liebe „Maske und Verstellung; ist erheuchelt!!" Sie bemitleiden es als Junggesellenworte.

Vortr. III. S. 127. Hartmann's Schilderung der Mutterliebe stehe hier eine Schilderung von Lazarus aus seinem Vortrage: Ein psychologischer Blick in unsre Zeit (Berlin 1872), zur Seite: „In der Kindheit und im hohen Alter ist der Mensch ein bloß consumtives Wesen nach der Betrachtung der Statistiker und Nationalöconomen; denn da faßt man den Menschen nur als materielles, nicht als moralisches Wesen auf. — Denken Sie sich das Kind, den Säugling an der Mutterbrust; in den Augen des Nationalöconomen der reinste Consument! Er zehrt von der Kraft seiner Mutter, vielleicht mehr, als sie bei dürftiger Nahrung wieder zu ersetzen im Stande ist; er zehrt und leistet ökonomisch nichts. Aber in moralischer Beziehung eine gewaltig productive Kraft! Der Säugling schlägt seine Augen auf und blickt die Mutter an mit Lächeln; welch eine Süßigkeit des Werthes, welch eine Reinheit und Hoheit der Befriedigung in der bloßen Empfindung erfüllt das Mutterherz! Ja sogar, welche physische Kraft wächst ihr aus solchem Wohlbehagen, das aus der Liebe von ihrem Kinde und zu ihrem Kinde ihr zufließt! Und wenn das Kind (was die Nationalöconomen als einen reinen baaren Verlust betrachten) etwa mit drei Jahren stirbt ... Es ist wahr, es ist ein beklagenswerther Verlust; wieviel aber an sittlicher Tiefe der Mutter vielleicht zugewachsen, welch eine Art sittlicher Kraft ihr erzeugt worden ist, da sie zum ersten Male in so erschütternder Weise aus dem gaukelnden Spiel des Lebens emporgehoben und an die Pforten der Endlichkeit gestellt worden ist, das zählt kein Statistiker. Aus dem Tode sogar entsteht noch Leben für die sittlichen Kräfte. Wie die Tragik die tiefste und die höchste aller Künste ist, so ist auch der Schmerz im Leben des Einzelnen und der Gesammtheit Schöpferkraft der geistigen Vertiefung.

Und was sollen wir vom Alter sagen? ... Ob ein Großvater oder eine Großmutter in jenem unproductiven Alter noch in der Familie lebt oder nicht, macht für den moralischen Bestand der ganzen Familie, und wenn es viele der Familien sind, der ganzen Stadt und des ganzen

Volkes, einen wesentlichen Unterschied. ... Die Alten empfangen, was den gleichaltrig Mitstrebenden nur selten gewährt wird: neidlose Hingebung, dankbare Pietät. Der Sinn der Pietät aber, der in einem Volke erzeugt wird, ist eine moralische Kraft, welche über viele öconomische Werthe weit erhaben ist. Unser Volk hat es zu seinem Heile wohl erfahren. ... (Kant, Göthe, die Humboldt, Grimm, die Böckh, Ritter — der alte Fritz erlebten pietätvolle Hingebung, und so ward sie im Volke zu seinem Vortheil gepflegt)."

Vortr. III. S. 138. Als ein ferneres Beispiel, wie alle Induction nur durch die Speculation belebt wird, d. h. wie jeder die sinnlichen Thatsachen nur nach seinen Gedanken zurechtlegt, will ich hier aus W. v. Wittich: „Ueber die Schnelligkeit unsres Empfindens und Wollens" (Virch. u. Holzend. Vortr. Heft 50) die Schlußworte citiren. Wir sahen, daß Hartmann sagt, in Steinen, Pflanzen wäre kein Denken, weil keine genügende Leitung sei. Aber Leitung ist nur eine Fortpflanzung von Bewegung; und da zeigt es sich, daß diese grade im thierischen Körper viel langsamer ist als im leblosen. Wittich schließt nun nach einer Berechnung: „Einem jeden Willensimpulse käme also etwa $\frac{1}{10}$ Secunde zu, die allein darauf geht, um die Hirnanfänge meines Bewegungsnerven auszusuchen und in Thätigkeit zu setzen. Stellen wir noch zum Schluß die Geschwindigkeit einiger der bekanntesten Erscheinungen zusammen und vergleichen sie mit jener, mit welcher die Vorgänge in unsrem Nervensystem erfolgen, so finden wir:

Die Electricität	legt	circa	1300	Mill.	Fuß	in	1	Secunde	zurück.
Das Licht	»	»	900	»	»	»	1	»	»
Der Schall (Luft)	»	»	1000	Fuß		»	1	»	»
Eine Kanonenkugel	»	»	1500	»		»	1	»	»
Der Adler	»	»	100	»		»	1	»	»
Ein Renner	»	»	75	»		»	1	»	»
Eine Locomotive	»	»	70	»		»	1	»	»
Die Erregung der Nerven			90	»		»	1	»	»

d. h. eine Kanonenkugel legt in derselben Zeit, welche zwischen unsrer Empfindung und der ihr folgenden Willensäußerung verfließt, nahezu 300 Fuß, ein Adler 20 Fuß, der englische Renner und die Locomotive 14 Fuß zurück. In jener Zeit aber, die, wie wir gesehen haben, zur Gewinnung einer noch so einfachen Vorstellung erfordert wird, würde der Adler bereits 6, die Kanonenkugel 90 Fuß ihres Weges beendet haben, und so sehen wir denn, wird die sprichwörtliche Schnelligkeit un-

frer Gedanken wohl nicht ganz wörtlich zu nehmen sein, denn schon der einfachste Gedankengang wird von den Schwingen des Adlers weit überholt." — Wieviel überholt aber nun erst die fortgeleitete Electricität oder Lichtwelle den einfachsten Gedankengang! Und da sagt Hartmann, es fehlt im Unorganischen die genügende Leitung! Wittich's Worte sind aber auch ein Commentar zu Hartmann's Behauptung, daß der Wille nicht wisse, wo die Hirnanfänge zu einer Bewegung seien, daß deshalb das Unbewußte helfen müsse. Die neuere Physiologie berechnet sogar die Zeit, $\frac{1}{30}$ Secunde, welche der Wille braucht, die Anfänge der Bewegungsnerven zu suchen. Vergl. auch Vierordt, Physiologie des Menschen, §. 295.

Vortr. III. S. 156. Hartmann sagt, die Reflexbewegungen der Pflanzen deuteten auf Bewußtsein hin, denn im Begriffe der Reflexbewegung liege es, psychische Reaction und somit bewußte Empfindung zu sein. Also wer einen andern Begriff von der Reflexbewegung hat, für den braucht auch die Pflanze kein Bewußtsein zu haben! Wir setzen daher, zugleich als Ergänzung des oben S. 43 ff. Gesagten, die im Text citirte Definition von Vierordt (Grundriß der Physiologie des Menschen. S. 91 hierher: „Unter nervösem Reflex versteht man die durch ein Centralorgan vermittelte Uebertragung der Erregung peripherer Nervenfasern auf anderweite periphere Fasern, und zwar 1) die reflectirte Muskelbewegung, die als kurze Zuckung oder anhaltender Tetanus der Muskeln auftritt, 2) die reflectirte Muskelerschlaffung, 3) die durch Reflex vermittelte Herabsetzung oder Sistirung periodischer Bewegungen, z. B. der Herzschläge, 4) die nach Reizung sensibler Nerven eintretende Mehrung oder Minderung von Secretionen, 5) die s. g. Mitempfindungen (z. B. dem Hören eines schrillen Tones oder dem Kitzel der Fußsohle folgt ein Kältegefühl längs der Rückenhaut).)

„Die Reflexbewegungen, die wichtigsten und häufigsten der hierher gehörigen Erscheinungen, sind unwillkürliche Bewegungen, zufolge von Uebertragung gewisser Erregungen sensibler Nerven auf motorische, vermittelst eines nervösen Centralorgans (Proschaska, Hall, Joh. Müller). Hierher gehört z. B. das Zurückziehen des Armes nach Stechen des Fingers, die Zusammenziehung der Kreisfasern der Iris nach Lichtreiz, das tiefe Einathmen nach Eintauchen einer Hautstrecke in kaltes Wasser, der Husten (Ausathmungsbewegung) nach Reizung der Kopfschleimhaut u. s. w. Drei Stadien der Reflexbewegung sind zu unterscheiden:

I. Die Reizung des sensiblen Nerven. Sie findet vorzugsweise an der Peripherie und an gewissen Körperstellen statt. Von Haut-

bezirken lösen namentlich: Fußsohle, Handteller, Gesicht, After- und Achselgegend; von Schleimhäuten namentlich: Nasenhöhle, Kehlkopf und Conjunctiva Reflexbewegungen aus.

II. Die Erregung des Nervencentrums. Das Mittelglied der Reflexbewegung ist immer ein nervöser Centraltheil; wird dieser zerstört, so ist keine Reflexbewegung mehr möglich. Als Nervencentren functioniren: 1) Gewisse Gehirnorgane, z. B. das verlängerte Mark (Reflexe auf die Athemmuskeln) oder die vorderen Vierhügel (Pupillenbewegung). 2) Das Rückenmark; es vermittelt bei seinen zahlreichen Nerven die meisten und ausgebreitetsten Reflexe; selbst Bruchstücke des Rückenmarkes können als Reflexcentren dienen. Die graue Substanz muß aber in allen Fällen wenigstens theilweise erhalten sein; sie, respective deren Nervenkörperchen, ist somit das wahre reflectirende Organ, und zwar im Rückenmark, wie in den übrigen reflectirenden Centraltheilen.

III. Erregung motorischer Nerven. Zwischen dem Beginn der Reizung des sensiblen Nerven und der Muskelzuckung liegt ein kleiner Zeitraum, der oft ohne genauere chronoscopische Hilfsmittel merklich ist. — Die Grade und Formen der Reflexbewegung hängen ab von der Stärke und Qualität des Reizes, vom Ort des Reizes, von der Erregbarkeit der Reflexcentren, die je nach den einzelnen Individuen verschieden ist. Zu den entgegenwirkenden Ursachen gehört der Wille, z. B. er macht Kitzel aushalten. Die Reflexbewegungen erfolgen sogar noch leichter als gewöhnlich, wenn der Willenseinfluß aufgehoben ist; nach Abschneiden des Kopfes (namentlich bei Kaltblütern), nach Abtragung des Großhirnes, im Schlaf, in Hirnkrankheiten mit vollkommenem Verlust des Bewußtseins, in Rückenmarkslähmungen. Das unterhalb der erkrankten Stelle liegende Rückenmarksstück wirkt dann noch als reflectirendes Centralorgan; so kann z. B. bei vollständiger Lähmung der Empfindung und Willensbewegung der unteren Gliedmaßen Kitzel der Fußsohle reflectorische Zuckungen in den Muskeln des Beines auslösen." Vierordt spricht nun noch von der Zweckmäßigkeit der Reflexbewegungen Worte, die wir bereits im Text S. 44 citirten; nur folgende Worte fügen wir hier bei: „Der dem Reflex zu Grunde liegende Mechanismus ist von vornherein so eingerichtet, daß er in das Getriebe der Verrichtungen, namentlich der vegetativen, vollkommen paßt und zu deren Schutz wirksam dient."

Wir sehen, wie hier Alles dem von Hartmann Gesagten entgegensteht. Das Bewußtsein, d. h. das bewußte Wollen, hemmt sogar den Reflex, und so wird auch bei den Pflanzen kein Bewußtsein beim Reflex

thätig sein. Der zweckmäßige Mechanismus macht zugleich das stete Zuspringen des hilfeleistenden Unbewußten überflüssig. Zu diesem Mechanismus passen denn auch noch andere Bewegungen, die nicht, wie der Reflex, auf äußere Reize erfolgen, sondern ohne diese, welche nur etwa den Rythmus der dem Organ eigenen Bewegung zu ändern vermögen; es sind dies die automatischen Bewegungen. „Hierher gehören z. B. die Pulsationen des Herzens, die auch nach Entfernung desselben aus dem Körper und bei möglichster Abhaltung der bekannten Nerven- und Muskelreize noch einige Zeit fortdauern" (Vierordt a. a. O. S. 95).

Vortr. III. S. 150. Die von Delitsch S. 109 citirten Worte Schöberlein's lauten: „Die Schöpfung der Seelen geschieht auf der Grundlage des stofflichen Elements, mithin nicht so, daß die Seele frei gebildet und dann in den Stoff versetzt würde, sondern so, daß sie als die höhere Potenz des allgemeinen Wesens der Kraft, die im Stoffe waltet, durch das Wirken des Geistes auf den Stoff hervorgerufen wird." „Die Seele des Menschen ist wesentlich Naturseele; aber ein Unterschied zwischen den Menschen und den bloßen Naturwesen ist damit gesetzt, daß sich der schöpferische Geist in die Seele der Menschen zu wahrer innerer Einigung mit ihr einsenkt und die Seele dadurch des Geistes selbst theilhaftig und mächtig wird, so daß sie sich mit bewußtem freiem Sinne in Bezug auf die im Geiste waltende göttliche Idee ihres Wesens erfassen und bestimmen kann." Delitsch eifert gegen solchen Creatianismus, „wonach der Geist Gottes selbst ein Bestandtheil menschlichen Wesens ist und den Menschen von vornherein ein von seiner Seele unterscheidbarer geschöpflicher personbildender Geist abgesprochen wird". Er sagt: „Nein, der Mensch der Schöpfung ist nicht Einheit biblisch-seelischen Lebens in der Kraft des göttlichen Geistes, sondern Einheit leiblich-geistigen Lebens durch das Band der geschöpflichen Seele. Und entweder ist sein geistigseelisches Wesen nach römischer Doctrin Gottes jedesmalige unmittelbare Setzung, oder nach altlutherischer Gottes jedesmalige mittelbare Setzung, durch den Act der Zeugung vermittelt."

Vortr. IV. S. 177. Ich verweise bei diesem Vortrage auf Sengler: Die Idee Gottes. Heidelberg 1845—1852; ferner auf H. v. Brucken, gen. Fock: Das Wesen Gottes und der Welt und ihre Begründung und die geschichtliche Entwicklung der Idee über beide. Berlin 1871. Die letztere Schrift, mit Geist, Gelehrsamkeit und Ernst, mit leichter, gefälliger Sprache geschrieben, ist protestantischem Boden erwach-

sen und hält consequent und selbständig die Fahne der Gewissensfreiheit fest; sie hat aber viele Beziehung mit den Schriften des katholischen Sengler, namentlich mit dessen Idee Gottes und dessen Schrift: „Das Ich in seiner phänomenologischen und ontologischen Begründung" in Fichte's Zeitschrift 1864 Heft I. In unsrer confessionseifrigen Zeit begrüßen wir freudig solche Versöhnung anbahnenden geistigen Arbeiten. Und die Schrift Brucken's erinnerte uns an die bereits älteren Worte von Kling am Schlusse seiner Recension: Philosophie und Theologie, mit besonderer Rücksicht auf die Schriften von Sengler: Erkenntnißlehre, und Leop. Schmid: Grundzüge der Einleitung in die Philosophie (in Ullmann's und Rothe's Zeitschrift: Theologische Studien und Kritiken, 1862). Er schließt: „Dies die Richtung eines Sengler und L. Schmidt. Eine Katholicität höherer Art, welche die ächte protestantische Kritik nicht aus-, sondern einschließt: Befreiung des Subjects von der Autorität des Gegebenen als solchem durch Vertiefung desselben in seinen eigenen und der Objectivität innersten Grund. Diesen Geist hat in Schmid, dem zum Bischof erwählten gediegenen Theologen, die römisch-jesuitische Parthei wohl erkannt und ihn, wie vom Bisthum, so von der amtlichen theologischen Wirksamkeit hinweggedrängt. — Solche Männer aber üben bei aller Bescheidenheit und aller Zurückhaltung, mit der sie rein auf ihrem Gebiete sich bewegen, einen weiter greifenden reformatorischen Einfluß, und ihre Philosophie ist ganz dazu angethan, eine solche Richtung in der Theologie hervorzurufen und zu befördern, welche einen ächten, thatkräftigen, die Erneuerung unsres ganzen Lebens anstrebenden, den wahren Protestantismus in sich tragenden Katholicismus zum Princip und Ziel ihrer Bewegung hat."

Um so mehr wird dies geschehen, als die Philosophie, weil Wissenschaft des Ewigen, auch Theologie ist, und sich daher, wenn sie aus ihrer Abstractheit herauskommen und Leben gewinnen will, den Volksvorstellungen auf die Dauer nicht länger entziehen kann. Und dem Leben dieser Volksvorstellungen nachgehend, besitzt sie in diesen so gut ihr Fleisch und Blut, ihr Gebiet der Induction, wie in dem Reich des sinnlich Meßbaren die Naturwissenschaft, welche nüchtern wurde und das Reich der Träume verließ, seit sie das thatsächlich Gegebene mit freier Prüfung betrachtete.

Vortr. IV. S. 222. Die Strophe 63 der Völuspa, worin der, nach Wiedererstehen der Welt, kommende Gott verkündet wird, heißt nach Simrock:

Da reitet der Mächtige zum Rath der Götter,
Der Starke von Oben, der Alles steuert.
Den Streit entscheidet er, schlichtet Zwiste,
Und ordnet ewige Satzungen an.

Im Hyndluliede, das auch „kleine Völuspa“ genannt wird, weil ebenfalls künftige Weltgeschicke verkündet werden, lautet Str. 41, nachdem von dem Asen Heimdall die Rede war:

Einst kommt ein Andrer mächtiger als Er;
Doch noch ihn zu nennen wag' ich nicht.
Wenige werden weiter blicken,
Als bis Odhin den Wolf angreift.
(Als bis zum Weltuntergang.)

Vortr. V. S. 275. Neben Büchner's inductiver Auswahl aus Shakesspeare, wonach dieser die Unsterblichkeit läugne, stehe hier noch aus König Johann Aufz. III. Sc. 4. die Aeußerung von Constanze, Herzogin von Bretagne, welche bei der Furcht, ihr gefangenes Kind werde getödtet, sagt:

Ich hört' euch sagen, Vater Cardinal,
Wir sehn und kennen unsre Freund' im Himmel;
Ist das, so seh' ich meinen Knaben wieder;
Denn seit des Erstgebornen Kain Zeit,
Bis auf das Kind, das erst seit gestern athmet,
Kam kein so liebliches Geschöpf zur Welt.
Nun aber nagt der Sorge Wurm mein Knöspchen,
Und scheucht den frischen Reiz von seinen Wangen,
Daß er so hohl wird aussehn, wie ein Geist,
So bleich und mager, wie ein Fieberschauer,
Und wird so sterben; und so auferstanden,
Wenn ich ihn treffe in des Himmels Saal,
Erkenn' ich ihn nicht mehr: drum werd' ich nie,
Nie meinen zarten Arthur wiedersehn.

Nach Büchner's Theorie, daß das, was eine dramatische Person sage, zugleich Ansicht und Aeußerung des Dichters sei, muß also Shakesspeare sogar an die fleischliche Auferstehung geglaubt haben, denn das Kind soll im Himmel sein, mit seinen hohlen, abgehärmten Wangen.

Eine andere Stelle, worin aus Sharesspeare sein Unsterblichkeitsglaube zu lesen ist, und woraus nach Büchner's Manier sogar des Dichters Glaube an Christus als „Hauptmann, welchem zu folgen sei“, folgt, findet sich in König Richard II. Aufz. IV. Sc. 1. Der Bischof Carlisle verkündet den Tod Norfolk's:

Gar manches Mal focht der verbannte Norfolk
Für Jesus Christus, im glorreichen Feld
Des Kreuzes christliches Panier entrollend
Auf schwarze Heiden, Türken, Sarazenen.
Und matt von Kriegeswerken zog er sich
Zurück nach Welschland: gab da zu Venedig
Des schönen Landes Boden seinen Leib,
Die reine Seele seinem Hauptmann Christus,
Deß Fahnen er so lang' im Kampf gefolgt.

Vortr. V. S. 285. Die Worte Büchner's: „Bei vollkommenstem Wissen wäre man selbst Schöpfer" veranlaßten mich, ihn „einen getreusten Schüler Hegel's" zu nennen. Wenn es nun überhaupt nöthig ist, nach dem in meinen Vorträgen Gesagten, so möchte ich dagegen Verwahrung einlegen, als ob ich damit sagen wollte, als ob Büchner oder Vogt, den ich anderwärts mit Hegel zusammenstellte, ebenbürtig sei im Philosophiren dem berühmten Philosophenfürsten, der durch sein System so mächtig geistig belebend in Alles eindrang. Keine größeren Gegensätze als diese Männer! Die einen an der Oberfläche verweilend, die Einzelnheiten widerspruchsvoll und nur in Rücksicht auf politische Partheizwecke mit einander verknüpfend, der andre in die Tiefe steigend, über das Innere das Aeußere vergessend und nur im Hinblick auf Wissenschaft und Wahrheit den Geist, der in dem All sich offenbart, mit freiem Geiste kräftig zu erfassen bestrebt. Keine größeren Gegensätze als diese Männer! Keine größeren Gegensätze als ihre Systeme! Das eine vom Geist, von der Ewigkeit ausgehend, das andere vom geistlosen Stoff, von der sinnlichen Endlichkeit. Und doch ist man berechtigt, den Materialismus mit dem pantheistischen Idealismus zusammenzustellen. „Vollkommnes Wissen macht zum Schöpfer", sagt Büchner. „Ueber die Natur philosophiren heißt, sie schaffen", sagt Schelling. In beiden Systemen sind die größten Gegensätze: „Denken und Sein"; aber diese Gegensätze sollen identisch sein. Das Niedere soll sich in das Höhere „aufheben", das Eine soll in ans Andere übergehen. Da ist es natürlich, daß bei dieser Entwicklung der Gang von der Natur zum Geist ein ähnlicher sein wird; und wir sahen, wie Hegel und Vogt zu dem gleichen Vergleich kamen. Mit Absicht hoben wir diesen Vergleich hervor (Bd. I. S. 247) und sprachen von Hegel-Vogt'scher Roheit. Wir thaten es aus Ironie, weil uns Chemikern in den Worten Vogt's nicht soviel Roheit liegt, als die Idealisten darin finden, und weil wir überhaupt dagegen reden wollten, daß man da, wo es sich um wissenschaftliche Wahrheit handelt, meint zu gewinnen durch ästhetische Ent-

rüstung. Wir hoben aber auch absichtlich die Gleichheit des Bildes hervor, um zur Deutlichkeit zu bringen, daß der absolute Idealismus, eben weil er Identitätslehre sein will, mit dem Materialismus gemeinsame Sache machen muß. „Denken und Sein sind Eins.“ Warum soll da der Materialismus nicht ebenso berechtigt sein, vom Stoff zu beginnen, wie der Idealismus vom Denken? Wenn man die Zusammenstellung des Hegelianismus mit dem Materialismus, welche ja beide die Identität der Gegensätze behaupten und entwickeln, tadelt, so vergißt man, daß in der Geschichte thatsächlich aus Hegelianismus Materialismus entstand; und man könnte auch tadeln, daß Schopenhauer diesem Wissensidealismus gegenüber den Willensidealismus aufstellte; denn im absoluten Wissen ist ja der Willen als niedere Stufe der Entwicklung aufgehoben oder enthalten. Man könnte also sagen, das, was Schopenhauer verkürzt glaubte, der Wille, sei im absoluten Geist Hegel's enthalten. Und doch war Schopenhauer gewissermaßen berechtigt zur Rettung des Willens. Eben weil bei aller Identitätslehre, bei jedem Monismus, das Eine Princip auf Kosten seines Gegensatzes stets ein einseitiges Uebergewicht erhält: bei Hegel der Geist, beim Materialismus die Materie, bei Schopenhauer der Wille.

Man sucht von manchen Seiten namentlich stark zu wehren gegen diese Zusammenstellung von Materialismus und Hegel's Idealismus. Man sucht zu zeigen, daß letzterer gar nicht so monistisch wäre; daß bei Hegel der absolute Geist sich ganz gut als persönliches Wesen fassen lasse, in dessen Idee allein sich jene stufenweise Begriffsentwicklung vollziehe, die wir in der Natur in ihrem Außersichsein, in ihrem Nebeneinander beobachteten. Nun, ich selbst habe (Bd. I. S. 269) und auch schon anderweit (Weis: Gedanken zur Poesie und Philosophie 1861 S. 204) den § 249 von Hegel's Encyclopädie citirt. Namentlich an letzterer Stelle führten wir an, wie Hegel damit eigentlich seinem ganzen System widerspricht. Und in der That läßt sich aus diesem § ein ganz biblischer Gott entwickeln: ein Gott, der die Idee der Welt zu selbständigerem Dasein verwirklicht; ein Gott, bei dem die begriffliche Stufenfolge im Innern der Idee verbleibt, während in der Welt das Einzelne in seinem Unterschiede, als „gleichgültige Existenz“, neben einander besteht. Aber wenn man sich an solche Auffassung hält, ist dann die Identitätslehre vorhanden? Ist dann noch die Welt, welche dadurch zum Anderssein der Idee der Welt wird, noch das Anderssein, oder die äußere Manifestation Gottes selbst? Gewiß nicht. Aber grade der Eifer, mit dem man, um Hegel's System vor dem Zusammengehen mit

dem Materialismus zu retten, die zum biblisch persönlichen Gott hinneigende Seite bei Hegel aufsucht und vertheidigt, beweist, daß die Wahrheit überhaupt mehr in der Richtung zum biblisch persönlichen Gott als in jener der Identitätslehre zu suchen ist. Eine Lehre, die nie aufhören wird eine Kautschuklehre zu sein, welche sich beliebig drehen und deuten läßt, eben weil trotz der Behauptung: Alles ist Eins, doch Gegensätze vorhanden sind, die nicht zu verwischen sind. Trotz seiner Kraft- und Stoffmanie kann Büchner am Idealen nicht vorbei; und ihm zu liebe, ruft er sogar: „Gott wollen wir nicht läugnen, er existirt für jeden der daran glaubt." Hegel, trotz seines Redens, daß Inneres und Aeußeres identisch, kann am Unterschied von Begriff und Sache nicht vorbei, und läßt daher die Stufenentwicklung, wo das Niedere im Höheren aufgehoben wird, „nur im Innern des Begriffs nicht in der in lauter Aeußerlichkeiten zerfallenen Natur vor sich gehen." — Hegel's That ist die Durchgeistigung des Alls, selbst in dessen scheinbar geistlosesten Einzelnheiten; seine That ist der Hinweis auf die Pflicht und das Recht der Vernunft und des Selbstbewußtseins, und diese freiheitschaffende That wird seinem Namen Ehre geben, auch wenn der Namen seines haltlosen Identitäts-Systemes längst vergessen sein sollte. —

Anm. V. S. 286. Das Citat Büchner's, daß dem Lessing „Angst und Wehe" ankäme bei dem Gedanken vollkommener Wahrheit war selbst den belesenen Freunden nicht zu erfragen. Lessing sagt in „Theolog. Streitschriften" in der Duplik (Werk X. S. 47): „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestehet. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. — Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gieb! die reine Wahrheit ist doch nur für dich allein!" „Möglich, daß Büchner diese Worte im Auge hatte; aber unrichtig hätte er dann citirt. Lessing vertheidigt hier das Recht freier Forschung, gegenüber dem gedankenlosen, trägen, stolzen Autoritätsglauben des Buchstabens, gegenüber dem Dogmenglauben. Und in solcher Beziehung konnte er mit Recht Schönheit und Genuß des ewigen Forschens in solcher Weise

betonen, hätte er das Recht sittlicher That zu vertheidigen gehabt, er würde gesagt haben, daß nur die vollste Wahrheit die Möglichkeit sittlich freisten Handelns gewähre. In seinen Methoden — einen kosmopolitischen Charakter, der übrigens nur durch die Wechselwirkung mit christlicher Lehre möglich war — zeigte er, daß volle Wahrheit Freude am Dasein, Lust zu sittlichen Handeln giebt, also das Vollgefühl der Thatkraft, nicht aber Vernichtung oder Langeweile. Uebrigens dient der ganze Aufsatz Lessing's zum Beweise der Unsterblichkeit und Auferstehung.

Vortr. V. S. 291. Gegenüber den Berufungen Büchner's auf „die großen und aufgeklärten Männer", welche mit dem Tode „in's Nichts" gehen wollen, darf ich hier auch die Ansicht eines aufgeklärten großen Mannes über dies „Nichts" anführen. Kant in seinem Aufsatze: „das Ende aller Dinge" sagt: „In dem Bestreben das Ende der Dinge sich vorzustellen, und in der Vorstellung, daß bei dem Glauben an einen Fortschritt ins Unendliche von Zufriedenheit nicht die Rede sein könne, weil der gegenwärtige Standpunkt ja stets die Unzufriedenheit des noch nicht erreichten einschließt: in diesem Bestreben geräth der nachgrübelnde Mensch in die Mystik, wo seine Vernunft sich selbst und was sie will nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellectuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb der Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Lavkiun von dem höchsten Gut, das in Nichts bestehen soll: d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunklen Zimmern mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheismus (der Tibetaner und anderer östlichen Völker), und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in ebendieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seeliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat."

Während also bei Kant dies Nichts, als ewige Ruhe, ein Ungeheuer von System ist, ein Begriff mit dem zugleich der Verstand ausgeht, so

geräth dagegen wieder Hartmann darüber in die poetischste Begeisterung. Er sagt S. 661: „Wie der Mensch Greis wird', der die Eitelkeit alles Strebens erkennend, sein müdes nach Frieden sich sehnendes Haupt zur Ruhe legt, so auch wird die Menschheit einst ins Greisenalter kommen, wo sie zehrend von den practischen und theoretischen Früchten der Vergangenheit, in eine Periode der Beschaulichkeit eintritt, wo sie die ganz wüst durchstürmten Leiden ihres vergangenen Lebenslaufes mit wehmüthiger Trauer in Eins fassend überschaut, und die ganze Eitelkeit der bisherigen vermeintlichen Ziele ihres Strebens begreift. Nur Ein Unterschied ist zwischen ihr und dem Individuum: die greise Menschheit hat keine Erben, denen sie die angehäuften Reichthümer hinterlassen kann, keine Kinder und Enkel, die Liebe zu welchen die Klarheit ihres Denkens stören könnte. Dann wird sie in jener erhabenen Melancholie, welche man bei Genies oder auch bei geistig hochstehenden Greisen gewöhnlich findet, gleichsam wie ein verklärter Geist über ihrem eigenen Leibe schweben, und wie Oedipus auf Kolonos in dem vorgefühlten Frieden des Nichtseins die Leiden des Seins gleichsam nur noch als fremde fühlen, nicht mehr ein Leid, sondern nur noch ein Mitleid mit sich selbst. Das ist die Himmelsklarheit, jene göttliche Ruhe, die in Spinoza's Ethik weht, wo die Leidenschaften in dem Abgrunde der Vernunft verschlungen sind, weil sie klar und deutlich in Ideen gefaßt sind. Die greise Menschheit erwartet nichts mehr vom Leben. Die Illusionen sind todt, die Hoffnung ausgebrannt; todesmüde schleppt sie ihren gebrechlichen Leib mühsam von Tag zu Tag weiter. Sie hat nur noch einen Wunsch: Ruhe, Frieden, ewigen Schlaf ohne Traum, der ihre Müdigkeit stillte. Die Thorheit ihres Strebens hat sie eingesehen, sie verzichtet endgiltig auf alles positive Glück, und sehnt sich nur noch nach absoluter Schmerzlosigkeit nach dem Nichts, Nirvana. Aber nicht, wie auch früher schon, dieser oder jener Einzelne, sondern die Menschheit sehnt sich nach dem Nichts, nach Vernichtung. Dies ist das einzig denkbare Ende vom dritten und letzten Ende der Illusion." Was Kant wohl zu diesem Menschheits-Oedipus, zu diesem verpoetisirten „Ungeheuer von System", „diesem Frieden, dieser Schmerzlosigkeit im Nichtsein" sagen würde! Man ist nicht und hat doch Friede und Schmerzlosigkeit!!

Vortr. V. S. 308. Hartmann, um mehr Unlust als Lust in der Welt zu finden, behauptet, die Unlust werde stets empfunden, die Lust nicht. Wir führten im Text das Sprichwort: „Die Aale werden

[illegible]

zeugt durch Gewohnheit oder Verminderung der Unlust beim Anblick und Erleben von Schrecknissen, viel Ursache sind des Ungeschmacks am Christenthum überhaupt. Die Geschmacklosen und die Verächter vergessen, daß Christus nicht einzig ein Bild des Leidens, sondern mehr noch ein Bild des Lebens, ein Verwirklicher menschlichen Ideals ist; sie vergessen, daß Gott selbst, „nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist“. Dieser Ungeschmack kam überhaupt erst um das Jahr 1000 auf, wo bei dem Glauben an den Untergang der Welt die Phantasie erhitzt ward und sich in Bildern des Entsetzlichen gefiel. „Der Umschwung der Kunst (ins häßliche) geschah erst im 10. Jahrhundert.“ „Die systematische Ausschließung aller Bilder des Kummers, des Leidens und der Rache zeigt die frühe Kirche von einer Seite, die besonders rührend, und ich denke, man kann hinzufügen, besonders erhaben ist.“ Hartpole Lecky, Geschichte des Ursprungs und des Einflusses der Aufklärung in Europa, übersetzt von Jolowicz 1868. I. 156.

Vort. V. S. 319. Gegenüber der modernen Opposition gegen das Christenthum und namentlich dem Schauergemälde das uns Hartmann, wie auch Büchner davon entwerfen; stehen hier die Worte des freisinnigen Kant. Nachdem er im „Ende aller Dinge“, davon sprach, wie immer neue Entwürfe auftauchten, sich das Ende vorzustellen, wobei „aber der neue oft nur eine Wiederholung des Alten sei“, „möchte er lieber rathen, die Sachen zu lassen wie sie standen“, und er „will nur bescheiden anmerken, wogegen nicht zu verstoßen sei“. Er fährt unmittelbar fort: „Das Christenthum hat, außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst). Wenn man nach dem subjectiven Grunde der Handlungen fragt, so ist doch die Liebe, als freie Annahme des Willens eines Andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen). Denn was einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, daß wenig darauf zu rechnen. Wenn man nun, um es recht gut zu machen, noch zum Christenthum irgend eine Autorität (und sei es die göttliche) hinzuthut, so ist die Liebenswürdigkeit entschwunden, denn es ist ein Widerspruch Jemandem zu gebieten, daß er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thue.“

„Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der

[illegible]

[illegible] Livius [illegible]

[illegible] der Name der [illegible]

[illegible] richtet [illegible] sondern bloß [illegible] es zu ermitteln."

[illegible] mit dem Christenthume einmal dahin kommen [illegible] „was sich wohl zutragen könnte [illegible] mit geheiligter Autorität bewaff[illegible] weil in moralischen Dingen keine Neutralität [illegible] die herrschen[illegible] werden; und der Antichrist, der ohnehin [illegible] des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermut[illegible] Regime[illegible] allgemeine Weltreli[illegible] aber es zu werden von dem Schicksal [illegible] das 'verkehrte' Ende aller Dinge in [illegible] eintreten."

[illegible] bei dem „was sich wohl zutragen könnte" [illegible]

stand jenes mit „gebieterischer Autorität bewaffnete“ Christenthum des Jesuitismus, des Ultramontanismus und des verfluchenden Concils von 1870 oder des Orthodoxismus? „Abneigung und Widersetzlichkeit ist aber herrschende Denkart“ geworden. Der Antichrist kennt nur das „unliebenswürdige Christenthum“. Nicht die Liebe ist die Parole. „Zweckmäßigkeit und Kraft behaupten den Sieg im Daseinskampfe“ sagt der Materialismus. „Keine Persönlichkeit ohne Egoismus“ ist Hartmann's Parole. Wie Kant, sagt aber auch sein größter Schüler, Schiller, im Briefwechsel mit Göthe: „Princip des Christenthums ist es, den kategorischen Imperativ zur freien Neigung werden zu lassen.“

Vortr. V. S. 319. Das über Büchner's „speculative Resultate nach inductiver Auswahl“ aus Shakesspeare Gesagte (oben S. 275) läßt sich wiederholen bei Gelegenheit der Stellenauswahl, welche Hartmann in der Bibel vornahm, um seine im Voraus gebildete Ansicht von der christlichen Lehre hintennach zu stützen. Wir wollen hier nach Hartmann's Methode Stellen anführen, woraus sich zeigt, daß das Gegentheil seiner Anschauung sich ebenfalls belegen läßt. Er sagt (oben S. 319), Christus habe seine Lehre denen nicht verkündigt, denen es behaglich ging. Aber Joh. 3, 1 — 21 hat Christus das schöne Gespräch mit Nicodemos einem Obersten der Juden. Marc. 10, 17 — 21 belehrt er den reichen Jüngling „und liebte ihn“. Luc. 8, 41 — 56 erweckt Christus die Tochter des Jairus eines Obersten der Schulen. Luc. 7, 1 — 10 macht er den Knecht des Hauptmann's zu Capernaum, „den er werth hielt“, gesund. Luc. 19, 3 kehrte er sogar, sich selbst einladend, ein bei Zachäus, einem Obersten der Zöllner „und reich“. So ganz hat er es also nicht verschmäht mit Reichen zu verkehren; ja die häufigen Gleichnisse von Gastmälern, die Bilder aus dem Leben der Reichen sprechen sogar dafür, daß Christus sich viel und gern unter ihnen bewegte. Wo er predigte war reich und arm zusammen; Pharisäern, Schriftgelehrten und Sadducäern ist er nie aus dem Wege gegangen. Aber freilich, wenn diese von ihm nichts wissen wollten, und sich weise, also gesund von Geist hielten, da konnte er sagen: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ Luc. 5, 31. Ja man könnte sogar sagen, Christus spricht verächtlich von den Armen, den Zöllnern, er sagt Math. 5, 46: „Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht dasselbe auch die Zöllner?“

Hartmann sagt weiter, Christus perhorrescire das Natürliche.

Aber sehen wir nicht gerade bei Christus ein völliges Zusammengehen mit der Natur? Wie freut er sich „der Vögel unter dem Himmel", der „Lilien auf dem Felde, die schöner als Salomo gekleidet sind"! Wie sind seine Gleichnisse so oft und plastisch gerade dem Naturleben entlehnt! Welch reiche und innige Naturbetrachtung zeigt sich gerade in diesen Gleichnissen! Kein Homer hat solche herrliche Naturbilder. Und wo steht geschrieben, daß Christus Naturgesetze verachtet? Freilich Naturlehre hatte er keine zu verkünden; ja obgleich er ein Lehrer von Neuem war, wird er doch mächtig in der alten Anschauung seines Volkes groß geworden sein, und das alte Testament kennt nicht einmal das Wort „Natur". Die ganze Natur war ihm daher ein Werk Gottes, ein von Gott gesetztes, geordnetes; und es steht nirgends, daß er dies von Gott gesetzte verachtet habe. Das von Hartmann gegebene Citat ist durch absichtlichste Wortklauberei verdreht; und er selbst macht sich der Naturgesetzverachtung schuldig, denn sein Glaube versetzt nicht nur Berge, sondern vernichtet auch den Stoff des Alls, wie im Text S. 326 gezeigt ist.

Den Stellen, welche Hartmann anführt, zum Beweise, daß Christus die Familienbande geringschätzig bespreche, ist entgegenzustellen: Math. 19, 4—6: „Gott der im Anfang den Menschen machte, machte daß ein Mann und ein Weib sein sollte; was nun Gott zusammengefüget, das soll der Mensch nicht scheiden". Hier ist also gerade die Anerkenntniß der Heilighaltung göttlicher Einrichtung, der Naturgesetze, ausgesprochen. Wenn nun Christus anderweitig sagt, Math. 10, 35: „Ich bin gekommen den Menschen zu erregen wider seinen Vater u. s. w." so kann dabei nur dogmatischer Buchstabenfanatismus mit Hartmann das Wörtliche herauslesen, daß Christus Familienbande verachte. Nur der ewigen Wahrheit gegenüber, welche das Himmelreich auf Erden einführen soll, treten bei Christus mangelhafte, noch nicht vom Geist der Wahrheit getragene Familienbande zurück. Und war nicht sein ganzes Leben ein Beweis für sein Mitgefühl bei Familienschmerz? Wie gerne heilte und errettete er die Kranken, die gestorbenen Glieder von Familien! Der Schmerz der Angehörigen des Lazarus, preßte ihm selbst Thränen aus.

Wenn Hartmann weiter aus Math. 19, 11—12 folgert, Christus habe geschlechtliche Enthaltsamkeit gepredigt, so halte ich mich an die Schlußworte: „Wer es fassen mag der fasse es" und sage, Hartmann hat es nicht gefaßt, sondern hier wie anderwärts (S. 339) mit der vollsten Lust am Pikanten den kitzelnden Wortlaut an Stelle der geistigen

Bedeutung gesetzt. Ich behaupte es umsomehr, als unmittelbar nach dem vermeintlichen Gebot, der Segen über die Kinder ergehet: „Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht! denn solcher ist das Himmelreich". Math. 19, 13 — 14.

Was nun weiter die Behauptung betrifft: Christus verachte die Welt und ihre Güter, er fordere freiwillige Armuth und Beschränkung; so ist sicher, wenn Hartmann dabei sagt, es geschähe dies, weil Christus wisse, daß wachsende Bedürfnisse die Unlust steigerten, daß Hartmann dabei anachronistisch seine Philosophie auf Christus überträgt. Weil Christus auf die Vögel unter dem Himmel, auf die Lilien auf dem Felde hinweist; weil er dem reichen Jüngling sagte seinen Reichthum hinzugeben, deshalb preist er die Armuth? verachtet er die Welt und ihre Güter? Nun freilich dem Buchstaben nach hat Hartmann recht, aber dem Geist nach nicht. Dem Geiste nach eifert Christus nur gegen das sinnlich materielle Leben, was Hartmann auch thut, und stellt den nur an Essen, Trinken, Geld und Gut klebenden und danach sorgenden Menschen die größere Würde des nach Wahrheit und Ideen strebenden Lebens entgegen. Die Zeitgenossen urtheilten anders wie Hartmann über Christus. Math. 11, 18 — 19 muß sich dieser sogar vertheidigen: „Johannes ist gekommen, aß nicht und trank nicht; so sagten sie: Er hat den Teufel. Des Menschen Sohn ist gekommen, isset und trinket; so sagen sie: Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und ein Weinsäufer, der Zöllner und der Sünder Geselle". Ja er schämt sich nicht einmal der leiblichen Pflege; denn als (Marc. 2, 18—19) etliche zu ihm sprachen: „Warum fasten die Jünger Johannis und der Pharisäer, und deine Jünger fasten nicht?" Da sprach Jesus zu ihnen: „Wie können die Hochzeitsleute fasten, dieweilen der Bräutigam bei ihnen ist?" Ja er vertheidigt auch seine Jünger, weil sie am Sabbath Aehren ausrauften und aßen (Math. 12, 1 — 8). Dem Zachäus, aber „der reich war" ruft er zu (Luc. 19, 5): „Zachäe steig eilend hernieder; denn ich muß heute zu deinem Hause einkehren!" Im Geiste Hartmann's könnte man gerade hier sagen: Christus lud sich bei Zachäus ein, weil er wußte er lebe da gut. Wir sehen, ganz im Gegensatz zu Hartmann läßt sich sagen: So sehr verachtete Christus nicht die Freuden des Lebens. Und wie herrlich schildert er die fröhliche Lust im Hause des verlorenen Sohnes bei dessen Wiederkehr! Hartmann's Christus hätte doch den Sohn erst 7 Wochen kasteien lassen! Man könnte sogar sagen, Christus hat des Lebensgüter verachtet, weil er nie die Noth sie zu erringen empfand; denn seine Worte: „Sehet

die Vögel unter dem Himmel" u. s. w. lauten, wie die sorglosen Worte von Jemandem, der aus vollem Beutel zehrt, und der nicht weiß was es heißt, sein Brod mit Müh und Noth zu verdienen. Sein erstes Wunder geschah sogar zur Belebung der Hochzeitsfreude.

Wenn nun Hartmann weiter behauptet, Christus nenne es unmöglich, irdisches und himmlisches Glück zugleich zu erringen, so ist auch hier wieder das Gegentheil zu behaupten. Freilich sagt er Math. 6, 24: „Niemand kann zween Herren dienen. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon." Oder Marc. 10, 25: Es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme;" aber hierbei hat er doch nur die noch heute vorhandene Thatsache vor Augen, daß Leute des practischen Materialismus, d. h. die nur um äußere Güter sorgenden, kein Interesse haben an Idealen, an innerer geistiger Vertiefung und Durchbildung. Aber nur wo diese geistige Einkehr stattfindet, nur wo der Sinn auf das Ewige, Wahre gerichtet ist, kann der Eingang in das Reich der Wahrheit stattfinden. Falsch, ganz falsch aber ist es, wenn Hartmann seiner Philosophie zur Liebe sagt, Christus habe es für unmöglich gehalten, zugleich irdisches und himmlisches Glück zu erlangen, er habe im Gegensatz zu den Juden, die das Glück im Diesseits suchten, das Glück im Jenseits gesucht. Im Gegentheil, Christus ist darin der jüdischste Jude. Wie oft sagt er: Das Himmelreich ist nahe! Math. 4, 17; 10, 7. Marc. 1, 5, „Die Zeit ist erfüllet, das Reich Gottes ist herbeigekommen!" Aehnlich Luc. 10, 9. „So ich aber die Teufel austreibe durch den Geist Gottes, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen Math. 12, 28." Ja Luc. 17, 21 sagt er: „Man wird nicht sagen: Siehe hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch." Im Gebete selbst heißt es: „Dein Reich komme!" So daß die Möglichkeit, das Himmelreich, der Zustand der Seeligkeit, komme auf Erden, durch die Menschen selbst verwirklicht, „in deren Innern die Kraft dazu ist," von Christus als Gewißheit hingestellt ward. Die ersten Christen hofften auch alle auf die Wiederkunft Christi zur Herstellung des Himmelreiches auf Erden; auf diese, also nicht auf's Jenseits war der Blick gerichtet. Wenn daher auch Christus seiner jüdischen Theologie gemäß seine Zeit für so verderbt hält, daß er den Tag des Gerichts nahe glaubt, so kann man doch nicht mit Hartmann sagen, er verachte die Erde als Jammerthal, er predige das Kreuz und weise bloß aufs ewige Leben. Im Gegentheil, in seinen Seligpreisungen sagt er geradezu Math. 5, 5: „Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen." Und Vers 12

sagt: „Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel belohnt werden!" Aber das Himmelreich ist ja auf Erden, in unserem Innern selbst, also ist der Lohn in uns, ist auf Erden selbst. Halten wir daneben jenen leichtlebigen Zuruf: „Sehet die Vögel, sie säen nicht!" u. s. w., so ist doch sicher bei Christus von sentimentaler Weltverachtung wie die modernen Verächter des Christenthums so oft sagen, nichts zu spüren. Und nicht dies ist die That Christi, daß er, wie Hartmann sagt, an Stelle der jüdischen Hoffnung auf Glück im Diesseits, die Hoffnung auf ein Jenseits setzte, sondern daß er den Messiaserwartungen mit den Worten ein Ende machte: „Das Himmelreich ist nahe, ist in euch selbst!" — Nun kann der Mensch in sich selbst die Kraft zum Heile wissen; er braucht nicht mehr in träger Bequemlichkeit den fremden Helfer zu erwarten.

Vortr. V. S. 319. Hartmann sagt (S. 638): „Die Weltanschauung Jesu ist viel zu naiv und kindlich gewesen, um die Trennung von Leib und Seele und die isolirte Fortdauer der letzteren für möglich zu halten, daher auch die Aufnahme „der Auferstehung des Fleisches" ins Glaubensbekenntniß ganz im Sinne Christi geschehen ist." Das Gegentheil läßt sich auch hier wieder behaupten. Christus hat nirgends ein Auferstehen der beschränkten irdischen Leiblichkeit behauptet. Und grade, wo die Sadducäer, „welche an keine Auferstehung glaubten," ihn fragten, sagte er: „In der Auferstehung werden sie weder freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind gleich wie die Engel Gottes im Himmel; und sind Gottes Kinder, dieweil sie Kinder sind der Auferstehung." Matth. 22, 30. Luc. 20, 36. Marc. 12, 25. Also nichts von Auferstehung des Fleisches, wie Hartmann sagt, sondern fleischlos, irdischer Leibesschranke ledig, wie man sich in jüdischer Vorstellung die Engel dachte. Mit Unrecht fährt daher Hartmann fort zu sagen, Johannes und Paulus hätten Stellen, die mit Christi Verheißungen nicht im Einklang ständen, weil sie nicht auf dem Boden dieses Glaubens fleischlicher Auferstehung ständen. Die ganze Auffassung der beiden Stellen aus Johannes und Paulus beweist aber wieder die willkürlich inductive Auswahl Hartmann's, und wie er da, wo es ihm gefällt, sich nach dem Sinn des Ganzen richtet, anderwärts aber sich mit dem dogmatischsten Buchstabenfanatismus an die Worte hält und in die Worte seine Vorstellungen aus dem 19. Jahrhundert hineindeutelt. Offenb. Joh. 10, 5—6 heißt es: „Und der Engel schwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, daß hinfort keine Zeit mehr sein soll." Hartmann sagt nun: „Letztere

Stelle meldet uns das Aufhören *aller Veränderung in jenem Zustande*, mithin läßt *Johannes*, im Gegensatz zu Christus, die individuelle Fortdauer nicht gelten. — Der arme Apokalyptiker! Nun soll er gewußt haben, was das 19. Jahrhundert an philosophischen Spitzfindigkeiten über die Begriffe von Zeit und Ewigkeit sich ausdachte! Auch *Kant* (das Ende aller Dinge) macht sich derselben dogmatischen Buchstabendeutung schuldig. Er sagt: „Wenn der Engel mit einer Stimme von 7 Donnern keinen Unsinn hat schreien wollen, so muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine *Veränderung* sein soll.“ Aber der bescheidene *Kant* hält nun ein und sagt: „Hier wird uns ein Ende aller Dinge vorgestellt, wovon wir uns keine Vorstellung machen können, weil wir dabei aus der Sinnenwelt in die (verschlossene) intelligible zu schreiten hätten.“ Eine Bescheidenheit, welche auch Johannes ausübt; denn es heißt 1. Joh. 3, 2: „Meine Lieben, wir sind nun Gottes Kinder, und ist noch nicht erschienen was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen wie er ist.“ Er läßt also das Wie? im Jenseits unentschieden; aber gewiß, wenn wir Gott sehen, wie er ist, so müssen wir individuelle, persönliche Fortdauer haben. *Hartmann* aber läßt den *Johannes*, weil *hinfort keine Zeit mehr ist*, die individuelle Fortdauer als nicht vorhanden behaupten. Als ob die *Zeit*, die *nicht mehr sein wird*, nicht grade die *individuelle*, die *momentan in der Geschichte vorhandene* bedeuten sollte! Jene Zeit der *römischen Herrschaft*, die des *Elends*, der *Unterdrückung der Juden* wird aufhören, das Reich Gottes, ein Leben in Frieden und Glück wird an die Stelle treten. Aber nicht wird der *philosophische Zeitbegriff im philosophischen Ewigkeitsbegriffe untergehen!*

Die aus *Paulus* citirte Stelle ist aber noch willkürlicher von *Hartmann* gedeutet. Es heißt: 1. Cor. 13, 8: „Die Liebe hört nimmer auf, so doch die Weissagungen aufhören werden, und die Sprachen aufhören werden und die Erkenntniß aufhören wird.“ H. folgert daraus, *Paulus* läugne, im Gegensatz zu *Christus*, die individuelle Fortdauer, denn nach diesen Worten „höre ja alles Bewußtsein auf; jedenfalls sei die Individualität aufgehoben.“ Da ist denn zuerst zu sagen, daß, wenn H. Buchstabenfanatiker sein will, er vorerst statt „Sprachen“ zu setzen hat „Zungen“. Wie man nämlich heutzutage Tische anklopft, somnambule und magnetisirte Personen befragt, um höhere Weisheit leicht, ohne Selbständigkeit des Denkens, zu finden, so war es auch da-

mals Mode, Personen zu fragen, welche in eigenthümlichen Zuständen sich befanden. „In Zungen reden“ hieß man das in solcher Ekstase Gesprochene. Der Apostel meint also, daß in jener Zeit, wo man die volle Wahrheit schaut, nicht mehr nöthig sei, seine Hilfe zu nehmen zu solchem Zungenreden oder den ebenso mystischen Weissagungen; aber auch Erkenntniß höre auf, denn da, wo volles Wissen ist, hört auch die Mühe des Erkenntnißsuchens, hört die Unvollkommenheit irdischer Erkenntniß auf. Paulus selbst fährt ja unmittelbar fort V. 9 u. 10: „Denn unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören.“ Hat nun Paulus die persönliche Fortdauer geläugnet? Nimmer! Denn die volle Weisheit kann nur existiren in einem selbstbewußten Wesen, kann nur der Besitz eines solchen sein. Zum Ueberfluß sagt Paulus: Die Liebe hört nimmer auf. Diese kann aber doch nur zwischen individuellen und bewußten Wesen stattfinden. Als directe Stelle aber, daß Paulus im Einklang mit Christus ist, in Betreff der Auferstehung, siehe hier aus demselben Briefe Cap. 15, 51 ff. „Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden. Es wird die Posaune erschallen, und die Todten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden. Denn dies Verwesliche muß anziehen das Unverwesliche, und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit. Wenn aber dies geschieht, dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht: Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod wo ist dein Stachel, Hölle wo ist dein Sieg?“ Oder V. 44: „Es wird gesäet ein natürlicher Leib, und wird auferstehen ein geistlicher Leib.“ Das ist doch ähnlich, wie Matth. 22, 30: „Sie werden sein wie die Engel.“ Und es ist dies doch gewiß ein Beweis gegen die Behauptung von Hartmann, daß die Auferstehung des Fleisches ein Glaubensartikel Christi gewesen sei. Hartmann's Vorgänger, Carus, citirt übrigens in seiner Psyche (S. 526) ebenfalls die Worte des Paulus und macht ihn sogar geradezu zum Philosophen des Unbewußten; er citirt: „Die Liebe (d. h. die eingeborne tief innerliche Richtung der Seele) hört u. s. w.“

Vortr. V. S. 328. Hartmann läßt die Welt sich auflösen durch das „Nichtmehrwollen“ der Menschen. Einfacher dürfte dies Ziel erreicht werden durch die natürliche Züchtung, denn da ja deren Wesen es ist, „specifische Artcharactere nicht festzuhalten, sondern nur die zufälligen Abänderungen, soweit sie Ausgangspunkte für neue fortschreitende Abän-

derung bilden", so steht nichts im Wege, daß die Abänderungen dienen, eine vollkommne Ausgleichung aller Unterschiede, sowohl der organischen unter sich, als auch der organischen und unorganischen unter einander, herbeizuführen. Des Näheren verweise ich auf: Ueber die Auflösung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Oder die Zukunft des organischen Reiches, mit Rücksicht auf die Culturgeschichte. Von einem Ungenannten. Hannover 1872. Ein Schriftchen, das freilich wohl nur eine geistvolle Ironie oder Satire auf die Darwinismus-Manie ist. Uns freut es, dieser Manie gegenüber, immer noch, daß trotz der Planetenstörungen die großen Axen der Bahnen unveränderlich sind, denn sowenig am Himmel unendliche Veränderlichkeit ist, sowenig wird sie auf Erden in der Veränderlichkeit des Organischen sein. Und überdies setzt das Gesetz der Beharrung oder der Trägheit Schranken, welche keine Speculation, und wenn sie auch noch so viel „sich denken kann", niederreißen wird.

Vortr. V. S. 330. Hartmann fragt, ob das Elend der Welt von neuem losgehen könne, wenn der „Wille nicht mehr zu wollen" den „ewig wollenden Willen" aufgehoben habe. Er stellt eine Berechnung an und findet „die Wahrscheinlichkeit so groß als die Wahrscheinlichkeit: n mal hintereinander die Kopfseite eines Geldstückes nach oben zu werfen $= \frac{1}{2^n}$; eine Wahrscheinlichkeit, die bei wachsendem n so klein wird, daß sie practisch zur Beruhigung dient (S. 702)." Wir sehen, es läßt sich alles berechnen, wenn man den Ansatz, den speculativen Gedanken dazu, nur erst kennt. Die Willkür läßt sich freilich nicht verkennen. Denn weil das Unbewußte kein Gedächtniß hat, so ist kein Grund, warum der „dumme" Wille, sobald er eingeheimst ist, nicht sofort zum Tanz des tollen Elends wieder hinauslaufen soll. Vergl. hierüber auch die Kritik von Baumann über Hartmann's Philosophie des Unbewußten in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1870 Bd. II. Ich weise ferner hin auf die Kritik von Bergmann in den Philosophischen Monatsheften Bd. III. und auf Hartmann's Gegenkritik in Bd. IV. Außerdem auf die Augsburger Allgem. Zeitung 1872 Nr. 205 und 206, woselbst es in einem Aufsatz von M. Ehrlich: „Schopenhauer und Hartmann" heißt: „Der Wille, ursprünglich bewußtlos, verschafft sich als Mittel zur Erreichung seines einzigen Zweckes, des Lebens, in den höheren Stufen das Organ des Bewußtseins mit seiner Thätigkeit des Erkennens. Das Bewußtsein ist also ursprünglich weiter nichts als eine Leuchte, welche sich in compli-

